

# مزیل الغواشی



شرح اُردو

## أصول الشاشی

مؤلفہ

ولانا حکیم نجم الغنی خان صاحب رام پوری

الناشر

میر محمد کتبخانہ آرام باغ، کراچی

138260



بسم اللہ الرحمن الرحیم

# مؤلف مزمل الغواشی

مولانا نجم الغنی خان

مولانا نجم الغنی کے جدِ امجد مولانا محمد سعید خاں امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے شاگردوں میں سے تھے اور تمام علوم منذ اولہ کا شاہ صاحب ہی سے اکتساب کیا، شاہ صاحب کو محمد سعید خاں سے بہت پیار تھا جب شاہ ولی اللہ نے حج کے لئے سفر اختیار کیا تو مولانا محمد سعید خاں بھی ساتھ تھے حج سے واپسی کے بعد بھی محمد سعید خاں شاہ صاحب کی خدمت میں رہے شاہ صاحب کے وصال کے بعد بریلی آگئے اور وہیں انتقال فرمایا۔ مولانا سعید خاں کے پانچ فرزند تھے۔ اُن میں مولانا عبد الرحمن ظاہری اور باطنی علوم سے آراستہ تھے جنہوں نے رام پور میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ شاہ عبد العزیز محدث دہلوی جب مولانا عبد الرحمن کو خط لکھتے تو "فصائل معاب" لکھتے، مولانا عبد الرحمن کے فرزند مولانا عبد العلی خاں تھے ان کے فرزند مولانا عبد الغنی تھے اُن کے مولانا نجم الغنی تھے۔

مولانا نجم الغنی خان ۱۰ ربیع الاول ۱۲۶۶ھ ۱۸ اکتوبر ۱۸۵۹ء کو رام پور میں پیدا ہوئے مولانا عبد الغنی خان نے اپنے بیٹے کی تعلیم و تربیت پر انتہائی توجہ دی کیونکہ نجم الغنی اکلوتے بیٹے تھے مولانا کے والد ملازمت کے سلسلے میں ۱۸۶۳ء میں اودھ پور چلے گئے، مولانا اُس وقت چار سال کے تھے، اودھ پور ہی میں تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اور عربی فارسی کی ابتدائی کتابیں اپنے والد سے پڑھیں۔ ۱۳۱۷ھ میں رام پور واپس آگئے، باقی تعلیم رام پور میں مکمل کی، فلسفہ اور علم الکلام کا خاصہ ذوق تھا۔ قدیم فلسفہ مولانا عبد الحق خیر آبادی سے پڑھا۔ عربی ادب مولانا طیب مکی سے اور باقی علوم مولانا حفیظ اللہ سے پڑھے، اُن دنوں سرکاری نوکری بھی ایک اعزاز ہوتا تھا اس کے لئے سند لینا لازمی تھی۔ اس طرح رام پور کے مدرسہ عالیہ سے درس نظامی کا امتحان درجہ اول میں پاس کیا۔ اُن دنوں حکیم محمد اعظم خاں علی طور پر طب میں بلند مقام رکھتے تھے اور کئی ضخیم کتابوں کے مصنف تھے، حکیم اعظم خاں مولانا نجم الغنی کے ماموں بھی لگتے تھے، مولانا نے اپنے ماموں سے طب

کام حاصل کیا اور حکم سے بھی طب پڑھی، مولانا نجم الغنی کی فطرت میں ذوق مطالعہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا کسی بھی علم کی کتاب پر نظر پڑتی بغیر مطالعہ کئے نہ چھوڑتے، پروفیسر ایوب قادری لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ رات کو مطالعہ کے دوران چراغ کی لوسے مولانا کی پیکڑی کو آگ لگ گئی، علمی ذوق کا یہ حال تھا کہ ”رام پور میں ایک طبیب کے یہاں پڑھنے جایا کرتے تھے اُن کا مکان مولانا نجم الغنی کے گھر سے کافی فاصلے پر تھا، ایک روز جب کہ موسلا دھار بارش ہو رہی تھی وہ پڑھنے کے لئے گئے استاد نے کہہ دیا کہ ابھی بارش ہو رہی ہے سہ پہر آنا، مولانا بھیسگئے ہوئے واپس چلے گئے، اتفاق سے اس روز بارش نہیں تھی۔ سہ پہر کو بھیسگئے بھل گئے استاد کے یہاں پہنچے، استاد مولانا کے ذوق علم سے بہت متاثر ہوئے اور اپنے تساہل کی معافی چاہی کون جانتا تھا یہ ذوق کیا رنگ لائیگا۔ منزل کی طرف بڑھنے والے تو بہت ہوتے ہیں مگر منزل کو بہت کم پانے والے خوش قسمت لوگ ہوتے ہیں ان خوش قسمتوں میں ایک مولانا کی ذات بھی تھی، جس نے منزل کو جالیا۔

منزل کا سفر طب شروع ہوا مولانا نجم الغنی نے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد رامپور میں مطب شروع کیا اور تصنیف کے لئے قلم بھی مٹھا، لیکن اودھے پور سے مولانا کو بلاوا آیا اور ۱۹۱۷ء میں اودھے پور کے اسکول میں بحیثیت صدر مولوی کے متعین ہوئے لیکن جس قلم کو مٹھا تھا اُسے ہاتھ سے گرنے نہ دیا اس طرح مولانا نجم الغنی بحیثیت ایک مصنف کے ابھرتی ہوئی شخصیت کے نظر آتے لگے اودھے پور میں سروس ختم کر کے ۱۹۲۲ء کو رام پور آگئے۔ اس دوران کئی کتابیں تصنیف کیں اور مقبول ہوئیں رامپور ریاست کی طرف سے ملازمت کے دوران پچاس روپیہ وظیفہ ملتا رہا جب رام پور آگئے تو سو روپیہ ہو گیا اور کتابیں پیچھا نہیں چھوڑتی تھیں۔ وہی قلم چل رہی تھی مذہب اور تاریخی کتابیں لکھی جا رہی تھیں اور شائع ہو رہی تھیں اخبار الصنادید شائع ہوئی تو ۱۹۱۵ء میں علامہ اقبال کو بھی ایک نسخہ ارسال کیا جس کا مطالعہ کرنے کے بعد علامہ اقبال نے تحسین و داد کا خط ارسال کیا۔ خط کا آخری فقرہ یہ تھا ”بحیثیت مجموعی آپ کی تصنیف تاریخ کا عمدہ نمونہ ہے“ اپنے دور کے جید عالم و مصنف مولانا نجم الغنی سے ملنے کے جاتے تھے لیکن مولانا کی سادگی اور سادہ مزاجی دیکھ کر حیران رہ جاتے تھے، مولانا کے قرب و جوار میں رہنے والوں کو مولانا



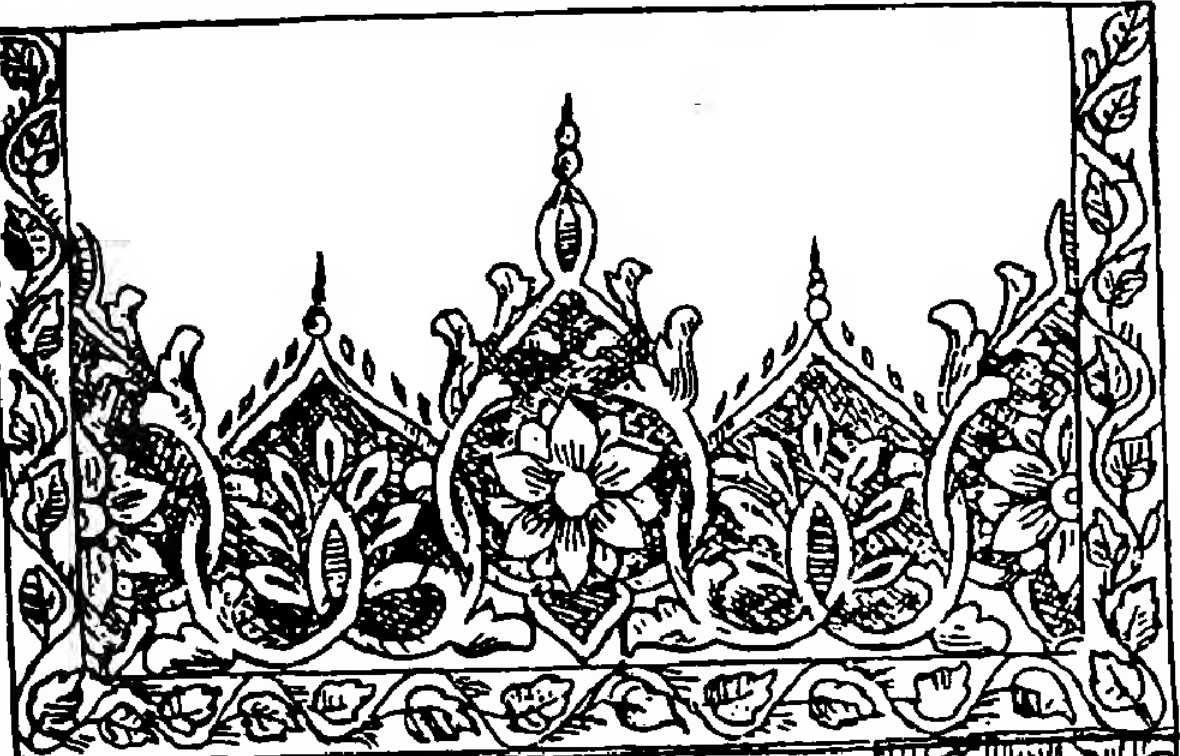
کی شخصیت کے بارے میں اُس وقت علم ہوا جب خواجہ حسن نظامی، مولانا عبد الحلیم شرر، حبیب الرحمن خان شروانی اور مولانا شبلی نعمانی جیسے عالم و ادیب ملنے کے لئے آئے لگے۔

غرض مولانا نجم الغنی اپنے دور کی جامع شخصیت تھی، علم طب، علم عروض، علم کلام، علم عقائد، علم بلاغت، اصول فقہ، مذاہب عالم اور مذاہب اسلام کی تاریخ، تاریخ و فلسفہ گویا علوم کا دائرۃ المعارف تھے، اور ان کی سب پرانی تصنیفات موجود ہیں (۱) مذاہب اسلام (۲) عقود الجواهر فی احوال البواہر (۳) سلک الجواہر فی احوال البواہر (۴) اخبار الصنادید دو جلد (۵) کارنامہ راجپوتان (۶) وقائع راجستان (۷) تاریخ راجپوتانہ (۸) ہنج الادب (۹) مہنتی القواعد عرف قواعد حامدی (۱۰) شرح نکتہ عبد الواسع ہانسوی (۱۱) بحر الفصاحت (۱۲) مفتاح البلاغت (۱۳) خواص ادویہ تین جلد (۱۴) خزینۃ الادویہ چار جلد (۱۵) خزائن الادویہ ۸ جلد (۱۶) تزیادین نجم الغنی (۱۷) القول الفصیل فی شرح الطہر المتخلل (۱۸) مختصر الاصول (۱۹) مزیل الغواشی اصول شاشی کی شرح (۲۰) تعلیم الایمان فقہ اکبر کی شرح (۲۱) تذکرۃ السلوک (۲۲) شرح سراجی (۲۳) معیار الافکار (۲۴) شرح چہل کاف (۲۵) مفتاح المطالب (۲۶) تاریخ ریاست حیدرآباد (۲۷) مختصر تاریخ رام پور (۲۸) تسہیل اللغات (۲۹) تاریخ اودھ پور (۳۰) تاریخ اودھ ۵ جلد۔

یہ تھی مولانا نجم الغنی خان کی تصنیفات کی فہرست، قارئین کو اس بات کا بخوبی علم ہو گیا ہوگا کہ مولانا کا علمی مقام کیا ہے مولانا نے علمی خدمات سر انجام دیتے ہوئے ۳۰ جون اور یکم جولائی ۱۹۲۲ء کی درمیانی شب کو رام پور میں وفات پائی اور وہیں شاہ درگاہی کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ انارشہ وانا الیہ راجعون۔

میر محمد کتب خانہ نے اس سے پہلے بھی بے شمار دینی کتب اپنے روایتی حسن طباعت کے مطابق شائع کی ہیں۔ مزیل الغواشی شرح اصول الشاشی اصول فقہ پر معیاری درسی کتاب ہے۔ جس کی سیرج برسوں سے نایاب تھی جسے علماء اکرام اور طالب علموں کی ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے اب دوبارہ صحت کے ساتھ عمدہ کاغذ پر طبع کی ہے۔

خادم میر محمد



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمد ولعت کے بعد احقر اعباد محمد نجم القنی متوطن رام پور قسمت روڈ میلکھنڈ ابن مولوی محمد عبدالغنی خان ابن مولوی محمد عبدالعلی خان ابن مولوی محمد عبدالرحمن خان ابن مولانا حاجی محمد سعید خان شاگرد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی برادران دینی کی خدمت میں عرض کرتا ہوں کہ بعض شائقین نے مجھ سے باصرہ لکھا کہ رسالہ اصول شاشی کی اگر شرح اردو میں لکھ دے تو کم مایہ اور کم استعداد لوگوں کو بھی علم اصول فقہ کے مسائل اور باریکیوں کے حاصل کرنے کا موقع مل جائے اس لیے یہ خاکسار رسالہ مذکور کی شرح زبان اردو میں لکھتا ہوں اور نام اسکا ضرر مل الغواشی رکھتا ہوں ہر مسئلے کے بیان میں سب سے اوسع نہایت توضیح کی جائے گی اختصار نقل یا طول عمل سے اسکو پاک صاف رکھا جائے گا اور جو کچھ میں اس میں لکھوں نگاہ اصول فقہ اور فقہ کی معتبر کتابوں سے اقتباس کیا جائے گا اور اپنی دانست میں مسائل کو آسانی کے ساتھ بیان کرنے میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا جائے گا اللہ تعالیٰ اسکو خاص و عام میں قبولیت بخشے اور میرے لیے باقیات صالحات میں کرے و واضح رہے کہ مصنف اصول شاشی نے کتاب میں اپنا نام نہیں لکھا شارحین نے بھی مصنف کے متعلق کوئی تصریح نہیں کی یہ کتاب متعدد مطابع میں طبع ہوئی ہے آخر میں سلام

نظام الدین الشاشی مصنف کا نام قرار دیا ہے بہرست کتب خانہ آصفیہ (ریاست حیدر آباد دکن) میں ایک قلمی نسخہ موجود ہے مگر مصنف کا خانہ خالی چھوڑا گیا ہے محبوب الالباب فی تعریف الکتب والکتاب بہرست پٹنہ میں اس کا کوئی نسخہ قلمی یا مطبوعہ نہیں ہے بہرست حدیوہ مصنفین ہول الشاشی مطبوعہ ہند ۱۸۹۹ء کے تحت میں اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی متوفی ۷۳۰ھ مصنف کا نام لکھا ہے حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس کتاب کو کتاب الکسین کے نام سے لکھا ہے وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اسکی تصنیف کے وقت مصنف کی عمر پچاس سال کی تھی اور مصنف کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہو۔ اکتفار القنوع بما ہو مطبوعہ میں اصول الفقہ کے تحت میں لکھتے ہیں الشاشی ۱ ملقب بالفعال المتوفی ۷۳۰ھ ہجری مطابق ۱۳۲۹ء لیکن یہ کتاب اصول شاشی کے علاوہ ہے اور مصنف بھی اور میں اس لیے کہ فقال شافعی للذهب بن اور اصول الشاشی حنفی مذہب کے مطابق تالیف ہوئی ہے مصنف بھی اسکے اسی مذہب کے ہیں شاشی کے متعلق دائرۃ المعارف اور دوسری کتب لغات میں لکھا ہے کہ ایک شہر کا نام ہو جو ماوراء النہر کے تعلقات سے ہے اگر مطبع بھبائی کی تحریر اور صاحب کشف الفنون کی تحقیق قابلِ رد و ثوق سمجھی جائے تو مصنف کا نام علامہ نظام الدین کہنا تو بے موقع نہوگا مگر غیر مشاہیر علمائین انکو ماننا پڑے گا اس لیے کہ اکثر کتب تواریخ کے اوراق الٹ پلٹ کرنے سے بھی اس نام کے مؤلف کا پتا نہیں ملتا علامہ یہ ہے کہ جہاں تک جستجو و تلاش کی گئی اصول الشاشی کے مؤلف کا صحیح نام اور مفصل ترجمہ دستیاب نہیں ہوا مصنف کہتے ہیں

الحمد لله الذی اعلیٰ منزلة المؤمنین بکرم خطابہ و رفعة درجۃ العلمین بمعانی کتابہ خمس

المستنبطین منهم بمزید الاصابۃ و ثوابہ والصلوۃ علی النبی واصحابہ والسلام علی ابی حنیفۃ دنیائے علمی میں کوئی ایسا شخص نہوگا جو امام ابو حنیفہ کے فضائل اور علمی کارناموں سے واقف اور ان کا اعتراف نہوگا مگر بعض محدثین نہایت نامنصفی سے ان پر جرح کرنے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ حدیث میں نہایت ضعیف تھے اور یہ نہایت سخت شناعیت ہے جو ایسے امام حق کی طرف منسوب کی گئی ہو یہ لوگ ان کا ضعیف الحدیث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ کر سکے کہیں یہ کہتے ہیں کہ ان کو فقہ میں نہایت اشتغال تھا اس لیے حدیث میں ضعیف رہے مگر یہ کتنی کمزور دلیل ہے اس لیے کہ جو شخص اعلیٰ درجہ کا فقیہ ہوگا

وہ اخذ حدیث میں بھی دوسروں سے کامل ہو گا۔ کبھی یوں کہتے ہیں کہ ائمہ حدیث سے نہیں ملنے پائے تھے جو کچھ انھوں نے حاصل کیا عبادت حاصل کیا اور یہ قول بھی باطل ہے اس لیے کہ انھوں نے بہت سے ائمہ سے روایت کی ہے جیسے امام محمد باقر اور اعش وغیرہ حالانکہ تادم کا وہ پایہ ہے کہ صرف ان ہی سے حاصل کرنا دوسروں سے روایت کرنے سے بے پروا کرتا ہے اور فقہائے حنفیہ امام کی روایت بہت سے صحابہ سے ثابت کرتے ہیں اگرچہ اہل حدیث کے طریقے میں وہ ثابت نہیں مگر محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ امام نے چار صحابہ کو پایا ہے اور اس قول سے اکثر اہل حدیث نے بھی اتفاق کیا ہے (۱) انشی بن مالک بصری (۲) عبد اللہ بن ابی اوفی بن علقمہ کہنے میں (۳) ہشام بن سید ساعدی مرسیہ میں (۴) ابو طفیل عامر بن مصلح کہتے ہیں۔ منکرین کہتے ہیں کہ ان کے زمانے میں یہ چار صحابی ضرور تھے مگر ملاقات اور روایت ثابت نہیں اور یہ ان کا محض تعصب اور عناد ہے۔ کبھی یوں کہتے ہیں کہ دورائے اور قیاس سے بہ نسبت حدیث کے زیادہ کام رکھتے تھے اور حدیث کو چھوڑ کر رائے پر چلتے تھے حالانکہ امام نے کبھی قیاس کے مقابلے میں حدیث کو ترک نہیں کیا۔ امام جعفر صادقؑ نے بند متصل نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ ہم اخذ کرتے ہیں اہل کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہؐ سے پھر قضا یا صحابہ سے اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں جس پر صحابہ کا اتفاق ہوتا ہے اور جس میں صحابہ کا اختلاف ہوتا ہے اس کو اور سطلے پر قیاس کرتے ہیں۔ صراط مستقیم میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب متفق ہیں کہ حدیث کو اسناد اسکی ضعیف ہو قیاس و اجتہاد سے ادلی و مقدم ہے علامہ رکفوی کہتے ہیں کہ اگرچہ بعض محدثین امام کے تابعی ہونے کو نہیں مانتے لیکن اُنکے تابعی ہونے میں کوئی شبہ نہیں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب امام احمدؒ کے باطل موافق ہے جس کی بنا حدیث پر ہے لیکن تھوڑا سا فرق ہے اور امام شافعیؒ کا زیادہ تر مذہب امام احمدؒ کے مخالف ہے حالانکہ امام شافعیؒ کو محدثین نے قبول کر لیا ہے ایک تھوڑی سی مصلحت سے اہل مائل سے ایسے ہیں کہ ان میں امام احمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ موافق ہیں اور شافعیؒ کے ساتھ مخالف اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے اور شافعیؒ نے اس کو رد کر دیا ہے اور ابو حنیفہؒ قیاس سے خبر واحد کے عام کی بھی تخصیص نہیں کرتے قرآن کا عام تو بڑی چیز ہے امام شافعیؒ قرآن کے عام میں قیاس سے تخصیص کرتے ہیں واجباً ہے مراد اس سے ابو حنیفہؒ اور محمد اور زفر امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب ہیں جنھوں نے احکام اور فروع کو ادلہ اربعہ سے نکالا

بوجب اُن قواعد اور اصول کے جو امام ابو حنیفہؒ نے ٹھہرائے اگرچہ انھوں نے بعض احکام و فروع میں امام کا خلاف کیا لیکن قواعد اور اصول میں اُنکے تابع رہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے متاخر ہیں۔ ابو یوسفؒ اور محمدؒ کو صاحبین کہتے ہیں اور محمدؒ اور ابو حنیفہؒ کو طرفین اور ابو یوسفؒ اور ابو حنیفہؒ کو شیخین کہتے ہیں۔ امام محمدؒ کی جہ کتابین میں جن کو ظاہر الروایت کہتے ہیں اور آج فقہ حنفی کا مدار ان ہی پر ہے ان میں امام ابو حنیفہؒ کے مسائل مدوایتاً مذکور ہیں اور اسلئے وہ فقہ حنفی کے اصلی اصول خیال کیے جاتے ہیں وہ کتابین یہ نام رکھتی ہیں (۱) بسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) صغیر (۶) کبیر۔ اب ان کتب کے تفصیلی حالات سنئے۔ بسوط اصل میں قاضی ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے۔ اُن ہی مسائل کو امام محمدؒ نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا ہے اور یہ امام محمدؒ کی پہلی تصنیف ہے۔ جامع صغیر بسوط کے بعد تصنیف ہوئی اس کتاب میں امام محمدؒ نے قاضی ابو یوسفؒ کی روایت سے ابو حنیفہؒ کے تمام اقوال لکھے ہیں کل ۵۳۳ مسئلے ہیں جن میں سے ایک سو اسی مسئلوں سے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے اس کتاب میں تین قسم کے مسائل ہیں (الف) جن کا ذکر بجز اس کتاب کے اور کہیں نہیں پایا جاتا (ب) اور کتابوں میں مذکور ہیں لیکن اُن کتابوں میں امام محمدؒ نے تصریح نہیں کی تھی کہ یہ خاص ابو حنیفہؒ کے مسائل ہیں اس کتاب میں تصریح کر دی ہے (ج) اور کتابوں میں مذکور تھے لیکن اس کتاب میں جن الفاظ سے لکھا ہے اُن سے بعض نے فوائد مستنبط ہوتے ہیں۔ جامع کبیر جامع صغیر کے بعد لکھی گئی۔ ضخیم کتاب ہے اس میں امام ابو حنیفہؒ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابو یوسفؒ و امام زفرؒ کے بھی اقوال لکھے ہیں ہر مسئلے کے ساتھ دلیل لکھی ہے متاخرین حنفیہ نے اصول فقہ کے جو مسائل قائم کیے ہیں زیادہ تر اسی کتاب کی طرز استدلال و طریق استنباط سے کیے ہیں جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یا دوائے روزیات میں درج کیے اور اسی لیے زیادات نام رکھا تھیں صغیر و کبیر سب سے اخیر تصنیفات ہیں اندر یہ دونوں کتابیں فن سیرت میں و بعد فان اصول الفقہ و راجعہ کتاب اللہ تعالیٰ و سنتہ رسولہ و اجماع الامتہ و القیاس یعنی اصول فقہ سے مراد یہ چار چیزیں ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع امت (۴) قیاس ان کو اول و اولیٰ کہتے ہیں وجہ صحر کی یہ ہے کہ دلیل شرعی یا تو وحی ہے یا غیر وحی ہے پس اگر وحی متلو ہے یعنی جسکے الفاظ کی رعایت واجب ہے تو وہ کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہے تو سنت ہے اور غیر وحی کی بھی دو قسمیں

میں یعنی اگر وہ زمانے کے تمام اہل اجتہاد کا قول ہے تو اجماع ہے اور اگر ایسا نہیں تو قیاس سے پہلی  
 تیون تین اصول مطلقہ کلمات ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سے حکم ثابت ہوتا ہے اور قیاس ایک وجہ سے  
 تو اصل ہے اور دوسری وجہ سے فرع۔ اصل اس وجہ سے ہے کہ وہ باعتبار حکم کے اصل ہے اور فرع اس  
 وجہ سے ہے کہ وہ بنسبت کتاب و سنت اور اجماع کے فرع ہے پس قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ یقیناً  
 کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت سمجھنا چاہیے اور قیاس حکم کا ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنا والا  
 نہیں جسور کی مانند یہ ہے کہ قیاس سے فائدہ غلطی حاصل ہوتا ہے نہ یقین اسی لیے عقائد کا ثبوت اس سے  
 نہیں ہوتا قیاس کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ کتاب و سنت اور اجماع میں حکم نہ ملے بعض نے اس کا تہ

طریق مخصوصیہ الاحکام یعنی ان چاروں قسموں سے بحث کرنا اور ان کے حالات بیان کرنا فروری ہے تاکہ انہی احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى

پہلی بحث کتاب اللہ میں

کتاب اللہ کا لفظ عرف شرع میں کلام الہی پر بولا جاتا ہے جو مصاحف میں موجود ہے پس اصول فقہ میں کتاب سے مراد قرآن ہے اور یہ دوسرا نام زیادہ مشہور ہے یہ نام عرف عام میں اس مجموعہ معین پر بولا جاتا ہے جو اللہ کا کلام کہلاتا ہے بندوں کی زبانوں پر جاری ہوتا ہے۔ حقیقت میں خدا کا کلام جو اس کی صفت ہے وہ صرف تعالیٰ میں جو اسکی ذات پاک سے قائم ہیں اور یہ قرآن جو اصوات و حروف سے مرکب ہے اور اسکو کہتے اور پڑھتے اور حفظ کرتے ہیں دراصل کلام الہی ہے جو خدا کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہے دلالت کرتا ہے اسی نعم قرآن کو جبریل علیہ السلام لائے اور حضرت کے پاس پڑھا اور حضرت نے اسے یاد کیا اور لوگوں کو سنایا پس یہ خدا کی صفت نہیں بلکہ اس صفت پر مال ہے کیونکہ وہ صفت قدیم ہے اور یہ الفاظ حادث ہیں صفت کلام جو خدا کو ازل سے ابد تک حاصل ہے غیر مخلوق ہو اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور اسکو کلام نفسی کہتے ہیں اور الفاظ و عبارات قرآن کی جو کلام نقلی ہے اسکو کلام آئنی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ سوا خدا کے کسی اور کی تالیف و تصنیف نہیں بلکہ انکو خاص اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے پس اس وجہ سے الفاظ اور عبارات قرآن مجید بھی کلام الہی ہے مگر خدا کی صفت نہیں

بلکہ اس صفت پر دال ہے اور قرآن کا اطلاق ان دونوں قسم کے کلام پر ہوتا ہے اور اس کلام غلطی کے جو مفہوم دینی ہیں صرف وہی حقیقہ قرآن نہیں گو بعض اشعریہ کی رائے یہ ہے کہ یہ الفاظ و عبارات بھی جو ان معنی پر دلالت کرتے ہیں حقیقہ قرآن نہیں ان کو مجازاً قرآن کہتے ہیں کیونکہ ان پر دلالت کرتے ہیں پس حقیقہ وہی قرآن ہیں بعض اس مقام پر یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے بھی ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کیونکہ انھوں نے فتویٰ دیا تھا کہ نماز میں قرآن کو جس زبان میں پڑھا میں بڑھین غدر ہو یا نہ ہو یہ بات ہر حالت میں جائز ہے اور نماز ہو جاتی ہے اس رائے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابو حنیفہؒ بھی معانی و مفہوم قرآن ہی کو حقیقی قرآن خیال کرتے تھے ورنہ بے غدری کی حالت کے لیے ایسا فتویٰ نہ دیتے جو اب اسکا یہ ہے کہ امام کی رائے ابتدائیں یہ تھی پھر انھوں نے اس رائے کو چھوڑ کر صاحبین کی رائے کو اختیار کر لیا تھا اور وہ یہ ہے کہ "غدر کی حالت میں نماز میں قرآن کے معانی کو دوسری زبان میں پڑھ لینا جائز ہے" مثلاً کوئی عربی نہ جانتا ہو یا اسکی زبان عربی الفاظ ادا نہ ہو سکتے ہوں تو جب تک یہ غدر باقی رہے اس کے لیے جائز ہے کہ جس زبان میں ہماری سمجھے قرآن کے مضامین پڑھ لے اور اب اسی پر فتویٰ ہے پس معانی قرآن غدر کی وجہ سے نظم قرآن کے قائم مقام مقرر ہوئے ہیں اور وجہ اسکی جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کا فارسی یا کسی غیر زبان میں سنا عربی کے پڑھنا نہ اس وجہ سے جائز قرار دیا ہے کہ قرآن صرف معانی و مضامین ہیں بلکہ اسکا سبب یہ ہے کہ عبارت قرآن رکن زائد ہے اس لیے کبھی ضرورت کی وجہ سے اسکا وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور مثال اسکی ایمان ہے اس کے دو رکن ہیں ایک یہ کہ پیغمبر جو کچھ اللہ کے پاس سے لائے ہیں اسکی تصدیق کرے اور باطن اس پر قرار پڑے۔ دوسرے یہ کہ اپنی تصدیق کے مطابق زبان سے اقرار کرے مگر کبھی تقیہ کی وجہ سے اقرار زبانی ساقط ہو جاتا ہے اور صرف تصدیق حصول ایمان میں کافی سمجھی جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل ایمان اور رکن ایمان تصدیق ہی ہے اور یہی باعث نجات ہے اور اقرار احکام مسلمانی کے اجرا کے واسطے شرط ہے اور رکن زائد ہے کہ امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں دجی کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جبریلؑ نے خدا کا کلام کیونکر سنا اس لیے کہ خدا کا کلام جنس حروف و آواز سے نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صورت تین طرح ہو سکتی ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ میں قوت سماع اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالیٰ

کے کلام نے حروف و آواز کو سن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کر دیا ہو کہ اس کلام قدیم کو بیان کر سکے دوسرے یہ کہ اللہ نے لوح محفوظ میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہو اور اسکو جبریلؑ نے بڑھ لیا جو یہ سترے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہوں اور جبریلؑ نے بھی اس کے ساتھ آواز ملائی ہو پھر اللہ نے جبریلؑ کو بتا دیا ہو کہ یہ وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔ اس پر سید احمد خان یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اللہ نے آنحضرتؐ ہی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ سے بڑھنے کی قدرت یا جن جسم سے وہ ادنیٰ نیچی آوازیں نکلی تھیں ان سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیون نہیں پیدا کی تاکہ اس تکلف کی بجائے جبریلؑ تسنیں پھر اسکی عبارت بنائیں پھر آنحضرتؐ کو اگر تسنیں حاجت نہ تھی مگر یہ اعتراض نفوس کیونکہ قادر مختار کو اختیار ہے کہ جوئی صورت چاہے اختیار کرے۔ اب ہم بطور معارضہ دیکھتے ہیں کہ اگر خدا نے یہ کیون نہ کیا کہ تمام جہان کی جبلت و فطرت میں نیکی پیدا کر دیتا اس صورت میں نہ انبیاء کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ کتاب نازل کرنے کی بخاری نے کتاب التفسیر میں جو ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے اس سے ثابت ہے کہ خدا کے احکام آسمان میں اس طرح صادر ہوتے ہیں کہ شیطاں تک ان کو سن آتے ہیں اور اس میں تشبیہ دی گئی ہے اس کیفیت کو جو سننے کے وقت ہوتی ہو مصلحت علیٰ مفہوم یعنی ذخیر کی جھٹکار سے بچنے پھر برہنہ سطلانی نے صحیح بخاری کی شرح میں کہا ہے کہ فرشتے وغیرہ کا اللہ سے سنا سنا ہوا اور آواز سے نہیں ہے بلکہ اللہ کے واسطے علم ضروری پیدا کر دیتا ہے جس سے وہ اس کے کلام کو سمجھ جاتا ہے پس جس طرح اللہ کا کلام بشر کے کلام کے قبیل سے نہیں ہے اسی طرح اللہ کے کلام کا سنا بھی جسکو وہ اپنے بند کے واسطے پیدا کر دیتا ہے آوازوں کے سننے کے قبیل سے نہیں ہے۔ جمع ہونا قرآن کا تین بار واقع ہوا ہے ایک بار تورا و برہنہ قرآن کے لیکن ایک مصحف مرتب نہ تھا اور دوسری بار درود حضرت ابو بکر صدیقؓ کے میسر ہی حضرت عثمانؓ کے وقت میں جمع ہوا کہ انھوں نے صحابہ کو جمع کر کے نکت قریش کے موافق مصحفون میں لکھوایا اور اس کے نسخا طواف جو اب میں بھیے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے جمع کرنے میں فرق یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے اس خیال سے جمع کیا کہ مبادا قرآن میں سے کچھ جاتا رہے اور حضرت عثمانؓ نے اس لیے جمع کیا کہ قراءت میں اختلاف نہ ہو اور جن مصاحف میں قراءت کے اختلاف تھے دفع اختلاف



لئے ان کو طواذ دیا۔ اور قرآن میں اعتبار اصل منزل کے ایک حرف کی کمی ممکن نہ تھی کیونکہ قرآن کا ادوار حفظ پر تھا اور اول ہی قرآن میں بے شمار ایسے بچے حافظ موجود تھے کہ جن میں سے ایک ایک شخص قرآن کی لفظ لفظ پر حاوی تھا اور بعض شیعہ جو سورہ حسین اور سورہ علی اور سورہ فاطمہ پڑھا کرتے ہیں یہ جہلا کی گپ ہے آج تک سلف سے لے کر خلف تک کوئی محقق شیعہ بلکہ کوئی اہل اسلام بھی یہ عقیدہ نہیں رکھتا۔ چنانچہ علماء شیعہ اثنا عشری اس خیال کی برائت اپنی کتابوں میں بڑی شد و مد سے کرتے ہیں شیخ صدوق ابو جعفر محمد بن علی بن بابویہ اپنے رسالہ عقائد میں کہتے ہیں کہ جو قرآن اللہ نے آنحضرت کو دیا تھا وہی ہے کہ جواب لوگوں کے پاس موجود ہے نہ میں کچھ کم ہوا ہے نہ زیادہ یہی تفسیر مجمع البیان میں مذکور ہے۔

قاضی نور اللہ شہرستری اپنی کتاب مصائب النواصب میں لکھتے ہیں کہ یہ بات جو شیعہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے کہ وہ قرآن میں تغیر و تبدیل کے قائل ہیں سو یہ غلطی ہے محققین شیعہ میں سے کوئی بھی اسکا قائل نہیں۔ لہذا صدق شرح کافی لکھنی میں لکھتے ہیں کہ "یہ قرآن امیر طرہ امام ہندی تک سالم ہے گا اور خدا سے پاک نہایت تاکید کے ساتھ اسکی حفاظت کا ذمہ لیتا ہے سورۃ الحج میں فرمایا ہوا انما نحن نزلنا الذکر وانا لعلھا فظون مدینی ہے آپ آماری ہے یہ نصیحت اور ہم اس کے گہبان ہیں پس جس چیز کا خدا سے تعالیٰ حافظ ہو تحریف اس میں مجال ہے کہ مستلزم عجز خدا تعالیٰ کو ہے۔ اور قراءات کے اختلافات کو تحریف کہنا سخت غلطی ہے کیونکہ جب تک لفظ کے تغیر سے مکالم کے مقصد میں فرق نہ پڑے قراءات ہی کا اختلاف کہا جائے گا۔ ہاں اگر اس اختلاف لفظ سے مکالم کے مقصد میں لفظ ہو تو وہ بیشک تحریف اور غلطی ہو۔

جمہور اہل اسلام کا مذہب یہ ہے کہ قراءات سبعہ متواتر ہیں اور جن لوگوں نے تو اس سے انکار کیا ہے ان کا شمار بت ہی کم ہے۔ اور ان کا متواتر ماننا ضروری ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پڑھایا اور ان کے ناقل عبد رسالت سے لے کر اس وقت تک ہر عصر میں اتنے آدمی ہوئے ہیں کہ جن کا ہر شکل سے بلکہ ان کے سوا تین اور ان کی قراءتوں کو بھی اس زمرے میں داخل کرتے ہیں ان قراء سبعہ کے نام ہیں را، نا، ف، ر، ابن کثیر (۳)، ابو عمر (۴)، ابن عامر (۵)، عاصم (۶)، حمزہ (۷)، کسائی۔ اور پچھلے تین قاری یہ ہیں را، یعقوب (۲)، ابو جعفر (۳)، خلف۔ علماء اصول کہتے ہیں کہ ان دسوں قراءتوں کے سوا اور حقد قراءتیں ہیں وہ شاذ ہیں کیونکہ ان کے نقل کرنا والوں کی تعداد تو اتنی کم نہیں ہے کہ ان کو قرن دوم میں یہ بھی شہرت پزیر گئی۔ لیکن مگر قرن اول میں مشہور نہ تھیں قراءت شاذہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک محبت ظنی سے یعنی اس پر عمل واجب ہے۔

اور یقیناً اس کا واجب نہیں مگر امام شافعی ایسی قزوات کو تسلیم نہیں کرتے نظیر اسکی یہ ہے کہ ابن مسعود کفارہ قسم کی آیت میں نصاباً مثلہ ابام کے بعد متابعات بھی پڑھتے ہیں اور قزوات شاذہ ہے اس لیے امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قسم کے خلاف کام کرے تو اس کے کفارے میں تین روزہ پیہم رکھے اور امام شافعی کے نزدیک روزوں کا پیہم رکھنا واجب نہیں۔

## فصل فی الخاص والعام

### فصل خاص و عام کے بیان میں

فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم او مسمی معلوم علی الانفراد کقولنا فی تخصیص المفرد ذیہ  
ونی تخصیص النوع رجل و فی تخصیص الجنس انسان خاص وہ لفظ ہے  
کہ بنا یا گیا ہو واسطے سنی معلوم کے یا سنی معلوم کے بطور انفراد کے یعنی وہ لفظ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہو اور ایک  
حقیقت سے زیادہ افراد کو شامل نہ ہو خاص فرد کی مثال مذہب ہے اور خاص نوع کی مثال بیل (مرد) ہے اور خاص  
جنس کی مثال انسان۔ زیر اختصاص الخاص سے یاد رکھو کہ نوع اور جنس سے فقہاء کے نزدیک وہ نوع اور جنس مراد  
نہیں ہے جو منطقیین کے یہاں مراد ہے منطقیین کے نزدیک نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے  
جن کی حقیقت متحد ہو جیسے انسان کہ وہ زید خالد ولید وغیرہ پر صادق آتا ہے جنکی حقیقت متحد ہے اور جنس وہ  
کلی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جنکی حقیقت مختلف ہو مثلاً حیوان کہ انھی گھوڑے بیل دی وغیرہ  
پر صادق آتا ہے اور انکی حقیقت مختلف ہے بخلاف فقہاء کے کہ انکی اصطلاح میں نوع وہ کلی ہے جو ایسی  
کثیر چیزوں پر صادق آئے جنکے اغراض متفق ہوں مثلاً مرد کہ وہ ایسے کثیر پر صادق آتا ہے جنکے اغراض  
متفق ہوں گو کہ مرد آزاد یا مرد غلام کے اغراض جدا جدا ہیں اسی طرح مرد بخون یا مرد غیر بخون کے احکام جدا  
جدا ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اہل سنت دونوں میں اس بات کی موجود ہے کہ ایک کے احکام دوسرے پر  
صادر ہو سکیں اسی طرح جنس فقہاء کے نزدیک وہ کلی ہے جو ایسے کثیر پر صادق آئے جنکے اغراض مختلف ہوں  
مثلاً انسان جہن مرد و عورت داخل ہیں اور شرع میں ہر ایک کے لیے احکام خاص خاص ہیں مثلاً مرد ہی ہوتا ہے  
حد و دتصاص میں اسکی گواہی معتبر ہے نہ مجموعہ اور نہ عیدین اسی کی ذات سے وابستہ ہیں اور وہ کلام پر حاکم  
ہے اور یہ احکام عورت کے لیے جاری نہیں ہو سکتے کہو العام کل لفظ بنتظم جمعاً من الافراد  
اما لفظ کقولنا ملسون و مشرکون اما مسمی کقولنا من و ما یعنی عام وہ لفظ ہے جو کلی افراد کو ایک وقت میں

شامل ہونا یہ شمول لفظاً ہو جسے مسلمون و مشرکون کہ یہ دونوں جمع کے معنی ہیں اور ایک وقت میں  
 بہت سے افراد کو شامل ہیں اور خواہ یہ شمول مثلاً ہو یعنی لفظ میں تو صیغہ واحد ہو اگر معنی میں بہت سے افراد  
 پر دلالت کرتا ہو جسے ماکر اشیاء غیر ذوی العقول پر بولا جاتا ہے اور من کہ ذوی العقول کی بہت  
 پر ایک وقت میں بولا جاتا ہے مگر ان لفظوں میں خصوص کیا بھی احتمال ہے اگرچہ اصل وضع میں عموم کے  
 لیے ہیں خصوص کے لیے استعمال پانا مجازاً ہے جسے اہد من خلق السموات والارض یعنی اسکی عبادت  
 کہ جس نے آسمان زمین کو پیدا کیا ہے من کا استعمال حقیقت میں ذوی العقول کے لیے ہی ہے اس میں  
 میں من قتل کافر اقلہ سلبہ یعنی جو شخص کو قتل کرے کافر کو تو مقتول کی اشیاء قاتل کے لیے ہے مگر کبھی  
 مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال پاتا ہے جیسے ازلت من والہم خلق کل دابتہ من ماء  
 فہم من عیشی علی بطنہ یعنی اللہ ہی نے تمام جان داروں کو پانی سے پیدا کیا ہے پھر انہیں  
 سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ کے بل چلتے ہیں پس اگر مالک نے کہا میں شاہ من عبیدی العقی فہو حر تو اس  
 صورت میں اگر اُس کے تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ من عموم پر دلالت  
 کرتا ہے یعنی اس قول کے یہ ہونگے جو کوئی میرا غلام آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہی من کے عموم کا یہ فائدہ ہوگا  
 کہ کل آزاد ہو سکیں گے اور مجازاً کبھی ماکون کی جگہ بھی استعمال میں لے آتے ہیں جیسے والسماء وما بنھا  
 والارض وما ملھما یعنی آسمان کی اور اُس ذات کی قسم جس نے اُسکو بنایا ہے اور زمین کی اور اُس ذات  
 کی قسم جس نے اُسکو بنایا ہے اور ذوی العقول کے صفات پر بھی کلمہ آتا: نمل ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہو فانکھوا  
 ما طاب لکم اسے مراد عورتیں ہیں اور طاب سے مراد طیبات یعنی نکاح کر دو جو عورتیں تم کو پسند  
 آئیں اور حل جس کے معنی ہر چیز کے ہیں عموم افراد کے لیے ہے اور یہ آسمان پر داخل ہوتا ہے اور اُسکو اخصاً  
 لازم ہے پس یہ خود مضاف ہوتا ہے اور دخول کا مضاف الیہ اور اس کے دخول کی ہر فرد مراد ہوتی ہے جب  
 یہ لفظ گھر پر داخل ہوتا ہے تو اُس کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں اور اگر معرے پر داخل ہوتا ہے تو اُس کے تمام اہل  
 مقصود ہوتے ہیں اور فرق کل رمان ماکول اور کل الرمان ماکول سے ظاہر ہے اس لیے کہ پہلی مثال کے حسین  
 رمان گروہ ہے یہی ہیں کہ ہر امار کا یا جاتا ہے اور دوسری مثال سے حسین الرمان معروف ہے یہ مقصود ہے  
 کہ امار کا ہر جز کا یا جاتا ہے اور یہ صحیح نہیں اس لیے کہ اُس کے بیج اور چھلکے نہیں کھائے جاتے اور جب اسے اُسکو  
 لادیتے ہیں تو کلمہ سے عموم افعال کے معنی متعین ہوتے ہیں اور عموم اس کا معنی طبر پر ثابت ہوتا ہے اور کلمہ

جمع عموم اجتماع کو چاہتا ہے بخلاف کل کے کہ وہ عموم افراد کو چاہتا ہے غرض یہ ہے کہ لفظ جمع کے بعد جو کچھ ذکر ہو رہا ہے اسکا مجموعہ اکٹھا مستبر ہوتا ہے کچھ دلیل خارجی کی وجہ سے عمومیت پر دلالت ہوتی ہے جیسے نکرہ منفی کہ اسکا عموم ماضی ہے نکرہ پر حرف نفی کے آنے سے اس کے معنی میں عموم اس لیے پیدا ہو جاتا ہے کہ نکرہ دراصل ماہیت کے لیے یا ایک فرد غیر معین کے لیے موضوع ہے پس جب نفی اس پر داخل ہوگی تو عام ہو جائے گا کیونکہ کلیت یا فرد غیر معین کی نفی اس طرح ہوتی ہے کہ تمام افراد متقی ہوں اور اس سے عموم لازم آتا ہے اور نکرہ منفی مفتوح جو ایسے لاکے بعد واقع ہوتا ہے جو جس کی نفی کے لیے ہے وہ عموم میں نص سمجھا جاتا ہے اور نکرہ نفیہ کے عموم پر دلیل اجماع ہے چنانچہ لا الہ الا اللہ لاجماع کلمہ توحید ہے اگر لالہ سے ہر موجود کی نفی نہ نکلتی تو خداے تعالیٰ کی توحید کیسے ثابت ہو سکتی اور اس کے دلائل عموم میں سے یہ بھی ایک دلیل ہے کہ

اللہ فرما تا ہو اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئ قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسى یود کتہ لکے کہ خدا نے کسی بشر پر کوئی چیز نہیں اتاری اسے پیغمبر لوگوں سے چھو کہ وہ کتاب کس نے اتاری جیسے موسیٰ نے کرائے پس علیٰ بشر اور من شئ سے اس بات کا فائدہ حاصل نہ ہوتا کہ کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں ہوئی تو اس بات سے کہ کس نے وہ کتاب نازل کی تھی جو موسیٰ نے کرائے تھے وہ نہیں ہو سکتا وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلی بات سلب کلی ہے اور دوسری ایجاب جزئی اور یہ دونوں متناقض ہیں اور سلب جزئی اور ایجاب جزئی میں تناقض نہیں اور نکرہ اگر منفی نہ ہو بلکہ مثبت ہو تو عام نہیں ہوتا بلکہ اس سے خاص ایک فرد غیر معین سمجھی جاتی ہے جو اوصاف کی رد سے مطلق ہوتی ہے جیسے اللہ فرما تا ہو والذین ینظرون من اسماء ثم یعودون

لما قالوا ینھو یود قتہ من قبل ان یتما سنا یعنی جو لوگ اپنی بی بیوں سے ظہار کرتے ہیں پھر لوٹ کر وہی کام کرنا چاہتے ہیں جسکو کہتے ہیں کہ نہیں کریں گے تو ایک دوسرے کو اٹھ لگانے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا چاہیے یہاں لفظ رقبہ یعنی غلام نکرہ ہے اس سے ایک فرد غیر معین سمجھی جاتی ہے کہیں نکرہ مثبت صفت عام کے ساتھ تصف ہونے سے عام ہو جاتا ہے اور شامل ہوتا ہے ان افراد کو جنہیں وہ صفت پائی جاتی ہے گو وہ ہوں ان افراد کے دوسروں کے اخراج میں خاص ہوتا ہے جیسے ولعبد مومن خیر من مشرک ولو اھجیکہ یعنی مسلمان غلام مشرک سے بہتر ہے گو تم کو وہ کہتا ہے چھ ما معلوم ہو یا ایضا اقول معروف و مغفۃ خیر مصدقیتہما اذہنی اچھی بات کہنا اور مسائل کے اصرار سے درگزر کرنا اس خیرات سے بہتر ہے جسکے دینے کے بعد مسائل کو کسی طرح کی انیدہ ہو پس یہ حکم عام ہے ہر بندہ مومن اور ہر قول معروف کے لیے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب

حکم کسی وصف مشتق سے ملتا کیا جاتا ہے جس کا موصوف اول مذکور ہوتا ہے تو اخذ اشتقاق کی علت یہ وصف ہوتا ہے پس اُس وقت اس علت کے عام ہونے کے ساتھ یہ حکم بھی عام ہوتا ہے اور وہ نکرہ بھی عام ہو جاتا ہے جس پر لام تعریف داخل ہو ایسی صورت میں کہ تعریف عہدی دامن نزن کے جیسے

ان الانسان لفي تحسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات يعني عموا اهر انسان نقصان من  
 ہو کر جو انسان ایمان لائے اور نیکیاں کیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اگر جمع پر لام تعریف داخل ہو جاتا ہے تو  
 اُس کے عموم کا فروغ یہ ہے کہ جمعیت کے معنی باطل ہو جاتے ہیں اور لام جنس پر عمل ہوتا ہے اور جمع کا حقیقہ اس  
 جنس کے معنی دیتا ہے لام جنس سے مراد یہ ہے کہ جس لفظ پر لام داخل ہو اُس نے کی نفس حقیقت بمعنی  
 افراد کا لحاظ نہ رہے مثال اسکی یہ آیت ہے لا يعمل لك النساء یعنی خبر کی طرف خطاب ہے نہ اسمیہ جمع  
 ہے لام نے اُس کے معنی جمعیت دور کر کے ہم جنس کے معنی میں کر دیا ہے مراد آیت سے یہ ہے کہ نوزون کے  
 بعد اب تم پر کوئی عورت حلال نہیں اگر نسا کے معنی جمع کے باقی رہتے تو اس آیت کے نزول کے بعد پیغمبر  
 صاحب کو تین عورتوں کا کرنا حلال نہوتا اور تین سے کم کرنا حلال نہوتا کیونکہ جمع کی حرمت سے دو اور ایک  
 کی حرمت نہیں ہوتی مگر لام تعریف نے جمعیت کے معنی دور کر کے جنس کے معنی میں کر دیا اور اسکا عمل تین سے  
 کم پر بھی ہوتا ہے اسلئے ایک عورت بھی اس آیت کے بعد حضرت پر حلال نہ رہی تھی اسی قبیل سے ہے یہ آیت

انما الصدقات للفقراء والمساكين چونکہ یہاں فقراء و مساکین کی جمعیت لام تعریف نے سادہ کر کے  
 فقط جنس کے معنی باقی رکھے ہیں اسلئے صدقہ کا دینا جنس فقیر و مسکین کو کافی ہے اور غافضی کے نزدیک یہ  
 مفسر در ہے کہ صدقہ جن کو دیا جائے وہ تین سے کم نہوں یہ بھی بطور فائدہ کے بیان کیے دیتا ہوں کہ  
 فقہاء اور اہل اصول جمع قلت اور جمع کثرت میں کوئی تفریق نہیں کرتے مگر نجا کرتے ہیں اس طرح کہ جمع قلت  
 کی تعداد کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس تک ہے اور جمع کثرت کی کم سے کم دس اور بقولے تین سے  
 اور زیادہ کی کوئی حد نہیں پس جمع قلت اور جمع کثرت معرف ہو گئی تو ایک جماعت غیر معین سمجھی جائے گی  
 اور ہر جماعت کی بدلیت کے طور پر صلاحیت رکھنے کی جیسے مفرد ہر واحد کی صلاحیت بدلیت کے طور پر  
 رکھتا ہے پس اُس میں عموم نہوگا اور جمع خواہ مفردہ و الف لام کے ساتھ خواہ اضافت کے ساتھ یا نکرہ منفی  
 ہو حروف نفی کے ساتھ آئیں ہر ہر فرد کا اشتقاق ہوتا ہے جیسے مفرد میں ہر ہر فرد کا اشتقاق ہوتا ہے چنانچہ  
 جب مسئلہ خلافت در میان مہاجرین و انصار کے پیش ہوا تو حضرت صدیق نے یہ حدیث بیان کی

الاعتدال من قریش یعنی ائمہ قریش میں سے جائزین اس شدلال کو سب تسلیم کیا اور سب نے اس بات پر اجماع کر لیا کہ کسی فرد بشر کا انصار میں سے است میں حق نہیں۔

**سوال**۔ اس تقدیر پر یہ لازم آیا کہ اللہ نے جو سورۃ انعام میں فرمایا ہو لا تدركم الابصار مراد اس سے یہ ہوگی کہ اللہ کو کوئی نگاہ کسی حالت میں اور کسی وقت میں نہیں دیکھ سکتی اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت کے عموم سے تمام اشخاص کی تمام حالتوں میں عمومًا نفی مقصود ہو۔

**جواب**۔ عام کی نفی کرنا اور سے اور نفی کا عام ہونا اور سے بلکہ دلیل ذیل سے ثابت ہے کہ لا تدركم الابصار صرف عموم کی نفی کا قائمہ دیتا ہے اور عموم کی نفی کرنے سے خصوص ثابت ہوتا ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ ابصار جمع کا صیغہ ہے اور الف لام اس پر استغراق کے لیے ہے یعنی تمام ابصار اسکو نہیں دیکھتے ہیں یہ سلب عموم کا قائمہ دیتا ہے نہ عموم سلب کا اور اس سلب کا مجبے کے ساتھ مخصوص ہونا دلالت کرتا ہے اور ثبوت حکم کے مجبے کے بعض افراد میں جیسے کہتے ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام آدمی ایمان نہیں لائے تو اس سے یہ نکلتا ہے کہ بعض آدمی ان پر ایمان لائے ہیں۔ اسی طرح لائے کہ لا ابصار کے معنی یہ ہیں کہ تمام ابصار اللہ کو نہیں دیکھتی ہیں تو اس سے یہ لازم آیا کہ بعض ابصار اسے دیکھتی ہیں مگر عام میں یہ فرق ہے کہ عام کے افراد غیر محصور ہوتے ہیں اور ہم عدد کے محصور چنانچہ سو کے افراد محصور ہیں عام جن چیزوں کے لیے وضع کیا جاتا ہے وہ اسکی افراد کہلاتی ہیں اور عام کی تمام افراد متفقتہ الحدود ہوتی ہیں جن علمائے عام کا ہے تمام افراد بر متبادل و شامل ہونا شرط نہیں کیا ہے آگے نزدیک جمع معروف باللام اور جمع منکر یہ سب عام ہیں اور جبکہ نزدیک یہ امر شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر عام و خاص میں واسطہ ہے کیونکہ یہ اگرچہ افراد کو متبادل ہے اور جماعت میں سے ایک جماعت پر دلالت کرتی ہے مگر تمام افراد کو شامل نہیں اس لیے عام نہیں اور خاص بھی نہیں و حکم الخاص من الكتاب

وجوب العمل ببلال حالۃ قرآن کے نفع خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقیناً ضرور ہے علماء عراق اور قاضی ابو زید اور شیخین اور ان کے تبعون کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس بات پر یہ ہے کہ الفاظ کے فہم کرنے سے یہ مقصود ہے کہ ان سے ان کے معانی سمجھ جائیں جب کہ وہ مطلقاً متصل ہوں ورنہ وضع الفاظ سے کیا فائدہ کہ علماء عمر قدادہ صحابہ شافعی کی یہ رائے ہے کہ کسی نفع خاص سے کوئی حکم قطعی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ہر لفظ میں بہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس سے مجازاً کچھ اور مقصود ہو خاص وہ بات مقصود نہ ہو جس کے لیے

وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور احتمال ہونے کی صورت میں قطعیت ثابت نہیں ہوتی جواب اس کا یہ ہے کہ یہ احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا ہے اس لیے اس قطعیت میں کوئی نقصان لازم نہیں ہوتا۔ دیکھو اگر کوئی آدمی دیوار کے تلے کھڑا ہوا اور وہ دیوار اس کی طرف بھکی ہوئی نہ ہو تو اس کو اس بات کی ملامت نہ کریں گے کہ تو اس کے تلے کھڑا ہے کہیں یہ گرنے جائے کیونکہ اس وقت تک کوئی دلیل دیوار کے گرنے کی موجود نہیں ان اگر وہ بھکی ہوئی ہو تو ضرور اس کو ملامت کریں گے کیونکہ اس وقت دیوار کے گرنے کی دلیل موجود ہے پس لفظ خاص اپنے معنی معلوم پر قطعاً دلالت کرتا ہے اور اس میں دلیل سے کوئی احتمال پیدا نہیں ہوتا البتہ اس میں احتمال کی گنجائش ہوتی ہے یہ نہیں کہ اس میں کسی طرح احتمال کی گنجائش ہی نہیں مثلاً زیر عالم ہر

اس مثال میں لفظ زیر بھی خاص ہے اور عالم بھی پس زیر کے علم کا حکم قطعی ہر فاق قابلہ خبر الواحد اور القیاس فان امکن الجمع بینہما بدون تفسیر فی حکم الخاص یعمل والایعل بالکتاب وبتروا بقابلہ اگر خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس دے تو جہاں تک دونوں میں جمع کرنا اس طرح ممکن ہوگا کہ خاص کے حکم میں کچھ تفسیر پیدا نہ ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور اگر جمع کرنا ممکن نہ ہوگا تو کتاب یا خبر واحد پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل خبر واحد اور قیاس کو چھوڑنا پڑے گا خاص میں کسی طرح بیان تفسیر کی احتیاج نہیں اس کا مفہوم خود بخود روشن اور ظاہر ہوتا ہے اس میں کسی طرح کا اجمال نہیں ہوتا تاکہ تفسیر کی

ضرورت پڑے مثلاً نے قولہ تعلیٰ بتربصی بانفسہن ثلثۃ قر و فان لفظا ثلثۃ خاص

فی تعریف عدد معلوم فیجب العمل بہ خاص کی مثال خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہے وہ اپنے نفسوں کو رد کر لیں تین قر و رہے عت یعنی عدت کے انتظار میں بیٹھیں ثلثۃ لفظ خاص ہے عدد معلوم میں اس لیے عمل کرنا سبب درجب ہوگا کیونکہ ثلثۃ کے معنی تین کے ہیں اور قر لفظ مشترک ہے جس کے دو معنی ہیں ۱۔ حیض ۲۔ طہر یعنی حیض سے پاکی خفیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی زوجہ کو بعد خلوت کے طلاق حبشی یا بائن دی اور عورت آزاد ہے اگر اس کو حیض آتا ہو تو تین حیض کا بلکہ اس کو عدت لازم آئے گی اور امام خانمی کے نزدیک عدت کی تین طہر ہیں اور یہ اختلاف اس سبب واقع ہوا ہے کہ لفظ قر و سے کیا مراد ہے امام خانمی کہتے ہیں کہ آیت مذکور میں قر و سے مراد طہر ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہے

تطلقون بعد تین واحصوا العدة لام یہاں وقت کے فائدے کے لیے ہے یعنی عورتوں کو عدت کے دنوں میں طلاق دو اور گنتے رہو اور عدت کے دن طہر کے دن ہیں کیونکہ اہل علم اس پر ہے کہ طلاق

شرعی ایام طہر کے سوا جائز نہیں اگر ایام حیض میں طلاق دی جائے تو وہ طلاق بدعی ہے کہ شرع میں متروک ہے اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ قردوس سے مراد یہاں حیض ہے اور دلیل اس پر لفظ ثلثہ ہے کیونکہ وہ خاص ہے اس میں کئی بیشی کی گنجائش نہیں اور طلاق مشروع بھی ہے کہ حالت طہر میں دی جائے مصنف شافعی کے مذہب کے رد میں کہتے ہیں۔ ولو حمل الاقراء علی الکھار کما ذهب الیہ الشافعی باعتبار ان

الطہر مذکورون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظة التائيت دلالة جمع المذكر لئلا يترك العمل بهذا الخاص يعني اگر قرا کے معنی طہر کے لین جیسا کہ مذہب شافعی کا ہے بوجہ اس امر کے کہ لفظ طہر مذکور ہے نہ حیض اور قرآن کریم میں جمع کو لفظ مؤنث کے ساتھ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قریب جمع مذکور ہے تو اس صورت میں اس لفظ خاص ثلثہ کو ترک کرنا پڑے گا تفصیل امام شافعی کے بیان کی ہے کہ لفظ قردوس کے دو معنی ہیں ایک طہر دوسرے حیض طہر مذکور ہے اور حیض مؤنث ہے لفظ ثلثہ میں جو تائیت کے ساتھ ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ قردوس سے مراد یہاں کچھ ایسا ہے اعداد میں ثلثہ سے عشرو تک تائیت کا آنا ان کے تیز کے ذکر ہونے کی علامت ہے مثلاً مذکور میں کہتے ہیں کہ ثلثہ رجال اور مؤنث میں ہوتے ہیں ثلاث نسوة اور چونکہ یہاں قردوس کا بجز ثلثہ مؤنث آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قردوس مذکور ہے اور اس سے مراد طہر ہے اگر قردوس سے مراد حیض ہوتے تو کث قردوس بدون تائیت کے وارد ہوتا امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ لفظ قردوس حیض یہ دونوں اس خون کے نام ہیں جو ایسی عورت کے رحم سے نکلے جو مرض اور لڑکپن سے سلامت ہو اگر حیض مؤنث ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قریب بھی مؤنث ہو مثلاً عین اور ذہب ایک چیز یعنی سونے کہتے ہیں اور ان میں ذہب مذکور میں مؤنث ہے پس قردوس کی رعایت سے تائیت لگائی ہے گو اس سے حیض مراد ہے لان من حملہ علی الطہر لا یوجب ثلثہ المہار

بل طہرین وبعض الثالث وهو الذی وقع فیہ الطلاق پس امام شافعی کے قردوس کے طہر کے معنی میں لینے میں عدت کی مدت طہر نہیں قرار پاتی بلکہ وہ طہر کا بل و ایک طہر کا وہ حصہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت قرار پاتی ہے یہ مطلب یہ ہے کہ جب کہ مرد نے عورت کو حالت طہر میں طلاق دی اور عدت بھی ایام طہر ہی قرار پائیں تو جن ایام طہر میں طلاق دی ہے اگر ان کو ایام عدت میں محسوب کریں گے جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے تو اس صورت میں ایام عدت کچھ اور بدلہ ہوئے اور اس صورت میں لفظ ثلثہ کے مفہوم میں کمی لازم آتی ہے اور اگر وہ طہر جس میں طلاق دی ہے ایام عدت میں محسوب نہ ہوگا تو اس صورت میں



کچھ اور بہترین طہر پورے ایام عدت واقع ہوں گے اور اس میں نطفہ نشہ کے منہوم پر زیادتی لازم آتی ہے اور ہر تقدیر پر لفظ نشہ کا معنی باطل ہو جاوے گا اور جب کہ قرعے سے حیض مراد لین گے اور عدت کی میعاد تین حیض مقرر کیں گے بیس سال امام عظیم کا مذہب ہے تو کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔

**سوال** اگر کوئی شخص اپنی عورت کو طلاق حیض کی حالت میں دے تو خفیہ کے ذریعے مطابق اسکو عدت میں شمار نہ کریں گے بلکہ تین حیض کے سوا شمار کریں گے اور اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ تین حیض پورے اور بعض حصہ حیض کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے یہ عادت قرار پائیں اور اس میں نشہ کے منہوم پر زیادتی لازم آتی ہے۔

**جواب** مسئلے کا حکم طلاق مشروع کے لیے ہے اور شرع میں طلاق کے لیے ضرور ہے کہ ایام طہرین ہو اور معرض نے طلاق غیر مشروع کے ساتھ اعترض کیا جس کا حکم اس مسئلے سے متعلق نہیں اسکا حکم دلالۃ النص یا جماع سے کھلتا ہے۔

**سوال** اگر امام شافعی کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب مرد نے عورت کو ایام طہرین طلاق دی تو بعد اسکے پورے دو طہر لاکر تین طہر سمجھ جائیں گے اور اس صورت میں نشہ کے معانی میں کمی بھی لازم نہیں آئے گی کیونکہ طہر کے واسطے لمبی جوڑی میعاد کا ہونا ضرور نہیں بلکہ طہر کی ادنیٰ مدت پر بھی طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اسکے صادق آنے کے لیے ایک گھڑی کی مدت بھی کافی ہے۔

**جواب** جزو طہر مستقل طہر قرار نہیں پاسکتا اگر ایسا ہو تو شروع کے طہر میں حسین طلاق دی جائے اور تیسرے طہر میں بھی تغیر لقی نہوگی اور ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک حصہ ظہر میں آئے ہی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح اور مباشرت جائز ہو حالانکہ یہ دونوں کام اجماع کے خلاف ہیں نیز جو علیٰ حد حکم المرجعۃ فی الحجۃ الثالثۃ و ذوال تصحیح نکاح الغیر و الباطل

وحکم الحبس والاطلاق والمسکن والانفاق والخلع والطلاق وتزوج التزوج باختها

و اربعہ سواھا و احکام المیراث مع کثرۃ تعددھا یعنی اس اختلاف پر کہ خفیہ کے نزدیک مدت تین حیض ہیں اور شافعیہ کے نزدیک تین طہر کی مسئلے دونوں اماموں میں مختلف ہو گئے ہیں۔ (۱) کسی نے انہی عدت کو حالت طہر میں طلاق بھی دی امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیسرے حیض میں رجوع کر سکتا اور امام شافعی کے نزدیک تیسرے حیض نے بعض وجہ باتی نہیں رہے گا کیونکہ طہر پورے ہو جائیں گے۔

(۲) تیسرے حیض میں عورت مطلقہ کے ساتھ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غیر آدمی کا نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ابھی عورت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہو جائے گا کیونکہ عورت پوری ہو چکی۔

(۳) تیسرے حیض کے اندر امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر اپنے عت کے گھر میں پابند رہنا لازم ہوگا کیونکہ عورت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک اب وہ عت کے مکان سے نکلنے کی مختار ہو جائے گی۔

(۴) امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیسرے حیض میں خاوند پر لازم ہوگا کہ عورت کو روٹی کپڑا اور رہنے کو مکان دے اور امام شافعی کے نزدیک نہیں۔

(۵) تیسرے حیض میں خاوند کو اس عتہ سے طلع کر لینے اور طلاق دیدیے کا اختیار اور حق ہے امام شافعی کے نزدیک کچھ حق باقی نہیں رہا۔

(۶) خاوند اس عتہ کی بہن سے یا اس کے سوا چار عورتوں سے تیسرے حیض کے وقت امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ عتہ پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک نکاح کر سکتا ہے۔

(۷) اگر خاوند عتہ کے تیسرے حیض کے دو تین مہر گیا تو عتہ وارث ہوگی اور خاوند اس کے حق میں وصیت نہیں کر سکے گا کیونکہ وارث کے واسطے وصیت درست نہیں اور امام شافعی کے نزدیک عورت اس صورت میں وارث نہیں ہوگی

اور وصیت اس کے حق میں درست ہوگی۔ وکذلك قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا باہم فی ارواحہم خاص

فی التقدير الشرعی فلا یرک العل بہ باعتبار انہ عقد مالی فیعتبر بالعقود والعالیۃ

فیكون نقدیر المال فیہ موکو لالے رائے الزوجین کما ذکرہ الشافعی دوسری مثال خاص کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا ہے کہ ہم نے مردوں پر عورتوں کے حق میں جو کچھ مقدار کیا ہے وہ ہم جانتے ہیں یہ مہر کی مقدار شرعی کے بیان میں خاص ہے بلکہ سب عمل کرنے کو ترک نہیں کیا جائے گا اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ نکاح میں مقدار مہر عقد مالی ہے لیکن اس کا اعتبار بھی عقود الیہ کے طور پر ہوگا لہذا ازد حین کی رائے پر مقدار مہر موقوف ہوگی جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر کی مقدار کم سے کم دس درم ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک جو چیز کا رآمدنے کی قیمت ہو سکے خواہ دس درم کی ہو یا زیادہ کی یا کم کی وہ مہر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مہر کا تقرر کرنا آدمیوں کی رائے اور اختیار پر مقبوض ہے شارع کی طرف سے مہر مقدار نہیں ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ گھر کی حد اکثر شارع کی طرف سے مقدار نہیں آدمی جتنا زیادہ چاہے مقرر کر سکتا ہے مگر مہر کی قلت شارع کی طرف سے

مقدر ہے اور وہ یہ ہے کہ دس درم سے کم کا نہیں بند ہو سکتا اور سند اسکی یہ ہے کہ اللہ نے آیت اِلا میں  
تقدیر ہزار ماں کو اپنی طرف منسوب کیا پس فرض فقط خاص ہے جسکا استعمال شرع میں تقدیر کے معنی  
میں مقرر ہو چکا ہے چنانچہ کہتے ہیں فرض القاضی النفقتا یعنی قاضی نے نفقہ مقرر کیا ہے اور سهام  
مقدر کو فرض کہتے ہیں پس فرض اپنے لغوی معنی سے منقول ہو کر تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفی بن گیا ہے  
اور اس فقط فرض کے بعد جو ضمیر اسے دو بھی خاص ہے اس لیے کہ مکمل کی ذات پر دلالت کرتی ہے اور ضمیر  
مکمل اس سے نکل جاتے ہیں اس تخیل سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہر قدر ہے اور اس  
ہر قدر کی تعداد کو ہم نے دو طور سے جانا ایک تو آنحضرت کے اس بیان سے لا معراقل من عشرة تا  
دواھم رواہ الدارقطنی والبیہقی عن جابر یعنی ہر دس درم سے کم نہیں دوسرے اس بات سے  
کہ دس درم کی چوری پر ہاتھ کوڑا لاجا ہے اور اس سے کم میں نہیں کاٹا جاتا تو بطرح ہاتھ کا کاٹنا چوری  
میں دس درم کا عوض مقرر ہوا ہے ایسی طرح ہر کا مال ہو گا جو ایک عضو یعنی فرج کے مقابل ہے تو یہ بھی  
دس درم سے کم نہونا چاہیے پس تقدیر خاص ہے جسکا بیان اس آیت میں ہے گو جو کچھ مقدر ہے وہ مکمل ہے  
اور آیت میں مذکور نہیں اس لیے اس کے کھولنے اور بیان کرنے کی ضرورت پڑی پس حدیث اور قیاس نے اسے  
بھی کھول دیا فرض تقدیر کے معنی میں خفیہ کی مطلق ہے لغت میں اس کے معنی متین کرنا اور شخص کرنا اور جب  
کرنا میں امام خافعی کہتے ہیں کہ لغوی معنی جو حقیقی ہیں اس آیت میں مراد میں درمستاق ہے کہ اسکو علی کے ساتھ  
متحد کیا ہے کہ جب فرض کو علی کے ساتھ متدی کرتے ہیں تو ایجاب کا فائدہ دیتا ہے مثلاً فرض علیہ کا  
مطلب یہ ہے کہ سپرد جب کیا گیا علاوہ اسکے مامملکت ایمانہم کا عطف فی از واجہہ پر صاف  
پکار کر بتا رہا ہے کہ یہاں فرض سے مراد نہیں کیونکہ کنیز کے واسطے اللہ نے ہر قدر نہیں کیا ہو پس یہاں  
ان دنفقہ مراد ہو گا کیونکہ یہ چیزیں زوہر اور کنیز دونوں کے لیے واجب ہیں پس اس تقدیر پر  
قد علمنا ما فرضنا علیہم فی از واجہہ و مملکت ایمانہم کے معنی ہوئے کہ ہم نے جو کچھ مودون پر ان کی  
عورتوں اور کنیزوں کے واسطے واجب کیا ہے وہ ہم جانتے ہیں فرضنا یہاں او جہنا کے معنی میں ہے اور  
وہ ہر نہیں بلکہ ان دنفقہ سے اور بظاہر ہے کہ یہ چیزیں مرد و بایں حدت المسلم و دونوں کے لیے واجب ہیں  
خفیہ جواب دیتے ہیں کہ فرضنا کا تقدیر علی کے ساتھ تضمین معنی ایجاب کے لیے ہے پس اس صورت میں قد علمنا  
ما فرضنا کے معنی قدرنا مو جہنا علیہم ہوئے اور مامملکت ایمانہم کے

اوپر لفظ فرضنا مقدر ہے پس حالی مملکت ایمانہم کا علت نے از واجہہ بر نہیں تاکہ وہ خرابی لازم  
آئے بلکہ یہاں دوسرا فرضنا موجود ہے جو مقدر ہے اور آیت کی تقدیر یوں ہوگی قد علمنا ما فرضنا علیہم  
فی مملکت ایمانہم پہلا فرضنا تو قدرنا کے معنی میں ہے اور دوسرا فرضنا او جبنا کے معنی میں اور مطلب ہے  
کہ بتے مردوں پر عورتوں کے بارے میں جو کچھ فرض نہیں مقدر کیا ہے وہ ہلکے معلوم ہے وہ یہ ہے کہ ہر مقرر کرین  
اور جو کچھ ہم نے مردوں پر واجب کیا ہے ان کے ہاتھ کے مالوں یعنی کنیزوں کے حق میں وہ بھی ہم جانتے ہیں یعنی  
ان کو نان و نفقہ دین و خیر عیال ہذا ان التخلی لنفل العبادۃ افضل من الاستغال بالنکاح

واباح ابطالہ بالطلاق کیف ما شاء الزوج من جمعه وتفریق وایاہ ارسال التلک جملۃ واحدا  
اور اس قاعدے پر امام شافعی یہ تفریع فرماتے ہیں کہ عبادت کے واسطے عزت اختیار کرنا نکاح کرنے سے بہتر ہے اور یہی  
وجہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاندہ کے واسطے مباح ہے جس طرح چاہے طلاق سے ایک دفعہ  
ہی تین طلاقیں دے یا متفرق کر کے دے اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دو یا تین طلاقیں ایک دفعہ ہی  
برعت نہ مہر ہے کیونکہ سنت کے مخالف ہے وجعل عقد النکاح قابلاً للفسخ بالخلع اور امام شافعی  
نے کیا ہے کہ نفس خلع سے فسخ ہو جائے اور چھ نکاح سے ایک نکاح باقی نہیں رہتا اور چھ نکاح نہیں ہو سکتے اس کے بعد طلاق چار نہیں ہے  
اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خلع طلاق ہے اس لیے دوسری طلاق اس کے بعد واقع ہو سکتی ہے کیونکہ خدا سے  
تعلیٰ قرآن لہو الطلاق مرتان فامساك بمعرون او تسیم باحسان فان خفتم ان لا یقیما  
حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما قنتا بہ تلافی حد ود اللہ فلا تعدوا وہا ومن یعد  
حدود اللہ فاولئک هم الظالمون مطلب یہ ہے کہ طلاق جہی دوبار کر کے ہے یا طلاق شرعی یہ ہر بار بار  
کر کے دی جائے نہ جمع کر کے ایک بار دہری جائے اس کے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی حجت  
کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے پھر اس کے بعد اللہ نے مسئلہ خلع کا ذکر کیا ہے اس طرح کہ پس اگر تم  
راے حکام وقت اور وہ دونوں اللہ کے قاعدے یعنی زوجیت کے حقوق بھلائی کے ساتھ ملحوظ نہ رکھیں گے  
تو اس میں گناہ نہیں کہ عورت مرد کو چھوڑنے کا بدلہ دے اس کو خلع کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ خلع میں عورت کا کام یہ ہے  
کہ وہ بدلہ دے اور مرد کا نفل وہ ہے جس کو اس سے قبل بیان کر دیا ہے یعنی طلاق دنیا تو خلع فسخ نہ ٹھہرے کیونکہ فسخ  
میں طرفین کو مراعت حاصل ہوتی ہے اور یہاں عورت صرف بدلہ دینے سے چھٹکارا نہیں پاسکتی جب تک مرد  
اس کو طلاق نہ دے تو ثابت ہوا کہ مرد کا کام وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا پھر بعد اسکے فرمایا ہے

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا  
 یعنی پھر اگر اسکو طلاق دے تو اب حلال نہیں اسکو وہ عورت جب تک نکاح نہ کرے کسی دوسرے خاوند سے پھر اگر  
 شوہر ثانی اسکو طلاق دے تب گناہ نہیں ان دونوں پر کہ پھر مل جائیں پس امام شافعیؒ تو کہتے ہیں کہ خدائے  
 تعالیٰ کا یہ قول اس قول سے متصل ہے جس میں ذکر ہے الطلاق مرتان اور یہ تیسری طلاق ہی  
 اول دو طلاقوں کا ذکر کیا جگہ بعد رجعت کا حق حاصل تھا پھر تیسری طلاق کا ذکر کیا جس کے بعد رجعت  
 کا حق حاصل نہ رہا اور دونوں بیانوں کے درمیان میں خلع کا ذکر بطور جملہ معترضہ کے ہے کیونکہ خلع نسخہ ہے  
 جس کے بعد طلاق دینے کا حق حاصل نہیں رہتا اس لیے خلع کو پہلے قول سے کوئی تعلق نہ ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ  
 کہتے ہیں کہ فان خفتم کا فاعل کلمہ خاص ہے اور معنی خاص کے لیے موضوع ہے اور تعقیب و ترتیب  
 بلا مہلت کے لیے آسان ہے اور یہ طلاق افتدالینی بدلے کے بعد مذکور ہوئی ہے تو چاہیے کہ خلع کے بعد  
 واقع ہو اور خلع بھی طلاق سے غایت یہ ہے کہ اس صورت میں چار طلاقیں لازم آتی ہیں دو تو وہ ہیں  
 جن کا ذکر اللہ پاک نے اس قول میں کیا ہے الطلاق مرتان اور تیسری طلاق خلع ہے اور چوتھی طلاق  
 وہ ہے جس کے بعد عورت مرد پر حلال نہیں رہتی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ ظاہری صورت  
 ہے ورنہ حقیقت وہی تین کی تین طلاقیں رہیں کیونکہ خلع کوئی علیحدہ مستقل طلاق نہیں بلکہ انھیں  
 دونوں بھی طلاقیں مندرجہ سے اور اس صورت میں آیت میں طلاق مال نہ لینے کی حالت میں دوسری  
 قرار پائے گی اور مال لینے کی حالت میں کہ خلع ہے بائن سمجھی جائے گی اور معنی آیت کے یوں ہوں گے  
 کہ طلاق دوبار کر کے ہے پس اگر دونوں بھی ہوں تو اس صورت میں بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یا  
 احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے اور اگر دونوں بھی نہ ہوں بلکہ خلع کے ضمن میں واقع ہوں تو اس وقت  
 میں بانٹہ ہوں گی اور اگر بھران دونوں بھی کے بعد طلاق دی تو مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی اور  
 اگر شافعیؒ کے مذہب پر عمل کیا جائے تو لفظ خاص یعنی فاعل کا موجب باطل ہو جائے اور خلع کے بعد  
 طلاق واقع ہونے کی صورت میں اس لفظ خاص کا عمل باقی رہے گا مگر صحیح میں علامہ نقضانی نے  
 اس مقام پر یہ کہا ہے کہ تم نے یہ جو کچھ کہا ہے یہ اس صورت میں صحیح قرار پاتا ہو کہ او قصیح باحسان  
 سے مراد ترک رجعت ہی ہو اور اگر اس سے مراد تیسری طلاق ہو جیسا کہ انسؒ سے بیعتی نے روایت کی  
 ہے کہ ایک آدمی آنحضرتؐ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! انی اسمع اللہ يقول الطلاق مرتان

فاین الثالثة قال امساك بمعرفه وتسويها احسان ہے اثنائہ یعنی مجھ کو ابشر کے قول سے یہ معلوم ہو گیا کہ طلاق دوبار کر کے ہے گزیری کا حال معلوم نہوا فرمایا تیسری طلاق تسریح باحسان ہے تو اس صورت میں فان طلقها تسويها احسان کا بیان قرار پائے گا اور اب ابکا مسئلہ منع سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا اور اس تقدیر پر آیت کے سنی یہ ہوں گے کہ طلاق دوبار کر کے ہے پھر اس کے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی یا رجعت کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے تیسری طلاق دے کر پس جبکہ تیسری طلاق دے کر بھیجے ڈو یا تو اب اس کے بعد مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی اس صورت میں آیت کی دلالت اس امر پر نہوگی کہ طلع کے بعد طلاق مشروع ہے جواب اس کا یہ ہے کہ آنحضرت کے قول سے یہ مراد ہے کہ تیسری طلاق تسریح باحسان میں داخل ہے نہ یہ کہ تسریح باحسان بعینہ تیسری طلاق ہے کیونکہ احسان کے ساتھ چھوڑ دینا عبارت ہے اس سے کہ رجعت نہ کرے اور رجعت نہ کرنا تیسری طلاق نہ ہونے سے عام ہے دونوں کا مفہوم ایک نہیں اگر رجعت نہ کرنے سے اشارہ صرف تیسری طلاق کی طرف ہوتا تو الطلاق مرتان فامساك بمعرفه وتسويها احسان کے معنی یہ ہوتے کہ دو طلاق کے بعد واجب ہے کہ یا تو بھلائی کے ساتھ رجعت کر لے یا احسان کے ساتھ تیسری طلاق دیدے حالانکہ یہ بالاجل باطل ہو کر نہ کہ مرد کو یہ بھی اختیار ہے کہ نہ رجعت کرے اور نہ طلاق دے بلکہ کچھ بھی نہ کرے یہاں تک کہ عورت کی عدت پوری ہو جائے و كذلك قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص في وجود النكاح من المرأة اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول حتی تنكح زوجا غیرہ عورت کو نکاح کا اختیار مائل ہونے میں خاص ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر مرد نے عورت کو تیسری طلاق بھی دیدی تو یہ عورت طلاق دینے والے کا و مہر حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ اور سے نکاح نہ کر لے اور اسی کو شرعاً حلال کہتے ہیں غرض کہ سہن نکاح کرنے کا کام عورت کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ نکاح کرے جس سے معلوم ہو گیا کہ عورت اللہ کو خود نکاح کرنے کا اختیار ہی خلا بترك العمل به بما روى عن النبي عليه السلام ایسا امر آقا نہ نکحت نفسها بغیر اذن ولیہا فنکاحا باطل باطل باطل پس نہیں چھوڑا جائے گا یہ حکم اس حدیث کے سبب کہ جو عورت بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرے تو نکاح اس کا باطل ہے اگرچہ اصحاب سنن نے ابن جریج سے انھوں نے سلیمان بن موسیٰ سے انھوں نے زہری سے انھوں نے عروہ سے انھوں نے حضرت عائشہ سے یون روایت کی ہے کہ جو عورت نکاح کرے بغیر اذن ولی کے پس

نکاح اسکا باطل سے پس نکاح اسکا باطل ہے امام مالک اور شافعی کا یہی مذہب ہے کہ بدون ولی کی اجازت کے نہیں ہوتا علاوہ اسکے یہ حدیث قابل قبول بھی نہیں کیونکہ بنی عائشہؓ نے جو اسکی راوی ہیں اسکے خلاف تصدیقاً اعلیٰ کیا تھا اور یہ خلاف یقینی سے چنانچہ اس حدیث سے روایت کے بعد وہ انھوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی حنصہ کا نکاح اپنے اختیار سے کر دیا عبدالرحمن شام میں جب رہے اور انکو یہ حال معلوم ہوا تو نکاح سے انکار کیا اور حنصہ اس سے ثابت ہوا کہ یہ حدیث عمل کے قابل نہیں کیونکہ بنی صاحبہ کا خلاف کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ روایت حدیث کے بعد ان کو یہ معلوم ہوا ہوگا کہ یہ موضوع ہے یا موضوع اور یہ کہ نہیں کہتے کہ انھوں نے بے پروائی اور غفلت کی وجہ سے اسکے خلاف عمل کیا کیونکہ اس صورت میں انکی عدالت میں فرق آتا ہے حالانکہ وہ فسق و غفلت سے محفوظ ہیں اسبطرغ ان باتیں حدیثوں کا حال ہے جو حضرت عائشہؓ سے روایت کی گئی ہیں ایک میں تو یہ ہے کہ نکاح بغیر ولی کے نہیں ہے اور بادشاہ اس کا ولی ہے جبکہ کوئی ولی نہیں اور دوسری میں یہ ہے کہ نہیں نکاح ہے بغیر ولی کے اور دو گواہ عادل کے دوسرے راویوں کی حدیثیں بھی جن سے شافعی نے تک کیا ہے ضعف سے خالی نہیں علاوہ اس بات کے کہ یہ احادیث قابل احتجاج نہیں ایک نہایت صحیح حدیث ابن عباس سے مسلم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الایم احق بنفسہا من ولہا والبرکۃ تاذن فی نفسها واذنہا صما تھا یعنی شوہر دیر و عورت زیادہ حق دار ہے اپنی ذات پر اپنے ولی سے اور بکر سے اذن لیا جائے گا اور اسکا اذن سکوت ہے یہ حدیث صحیح معارض ہے حضرت عائشہؓ کی حدیث کی اور اسی کو ترجیح ہے اور اسکی تائید یہ آیت بھی ہو سکتی ہے نہ کہ نیکو نہ جافیرہ کیونکہ اس میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف سے اور تاویل قریب لانکاح الابوی کی یہ ہے کہ نکاح بطور سنت کے بغیر ولی کے نہیں ہے اور عورت کے بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرنے کی مانعت والی حدیث کو اس نکاح پر حل کرتے ہیں جو بغیر کفو کے ہو دے و تیفرع منہ الخلاف فی حمل الوطی و لزوم المہر و النفقۃ و السکۃ و وقوع الطلاق و النکاح بعد الطلقات الثلاث علی ما ذهب الیہ

قدما و اصحابہ بخلاف ما اختارہ المتأخرون منہم اس مسئلہ خاص کے سبب امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے درمیان یہ اختلاف ہو گیا کہ اگر مثلاً کسی عورت بانہ نے بلا اجازت ولی کے از خود نکاح کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک شوہر کو اس عورت سے صحبت کرنا حلال ہوگا اور

مہر اور نان و نفقہ اس نکاح سے شوہر کے ذمے لازم ہو جائیگا اور اگر شوہر طلاق دے گا تو طلاق بھی  
 پڑ جائے گی امام شافعی کے نزدیک چونکہ غیر اجازت دلی کے نکاح درست نہیں ہوا اس لیے شوہر کو صحبت کرنا  
 درست نہوگا اور مہر و نان و نفقہ اسکے ذمے لازم نہ آئے گا اور چونکہ وہ عورت اصل میں منکوحہ  
 نہیں اس لیے اسپر طلاق بھی نہ پڑے گی اور اگر شوہر نے ایسی عورت کو جس نے بلا اجازت دلی کے  
 نکاح کر لیا تھا تین طلاقیں دین تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو اگر وہ عورت پھر اسی خاوند سے نکاح  
 کرنا چاہے تو بلا حلالے کے نکاح کرنا درست نہوگا اور امام شافعی کے نزدیک درست ہوگا کیونکہ  
 ان کے نزدیک پہلا نکاح درست ہی نہوا تھا اور نہ طلاقیں بڑی تعین تاکہ حلالہ کی ضرورت ہوتی  
 مگر یہ مسلک متقدمین اصحاب شافعی کا ہے اور متاخرین کے نزدیک تین طلاقیں کے بعد یہ عورت  
 شوہر اول پر بلا حلالے کے درست نہوگی احتیاطاً انھوں نے حنفیوں کے موافق فتوے دیا ہے

واما العام یہاں سے عام کا بیان شروع ہوتا ہے عمومًا حنفیہ عراق اور جمہور فقہاء اور امام  
 شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام کا حکم تمام ان افراد پر جن کو وہ شامل ہو جاتی ہے بعض اشاعرہ کا  
 مذہب یہ ہے کہ جب تک کوئی دلیل قطعی حکم عموم یا خصوص پر قائم نہو عام کے حکم میں توقف کرنا چاہیے  
 خواہ اعتقادات سے تعلق رکھتا ہو یا علیات سے اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتقادی میں  
 توقف کرنا چاہیے اور جس کا تعلق عمل سے ہو اس میں توقف نہ چاہیے بہم طور پر یہ اعتقاد کر لین کہ جو  
 کچھ اللہ کی مراد اس نقطہ سے عموم یا خصوص کی ہے وہ حق ہے مگر عمل کرنا اسپر واجب ہے اور بعض  
 علماء سمرقند بھی یہی مذہب رکھتے ہیں اہل توقف کی دلیل یہ ہے کہ جن الفاظ کو عام مانتے ہیں وہ  
 محل میں اس لیے کہ اعداد جمع مختلف ہیں چنانچہ جمع قلت سے ہر وہ عدد جو تین سے دس تک پر دلالت  
 کرے مراد لینا صحیح ہے اور جمع کثرت سے ہر وہ عدد جو دس سے غیر قلیل تک پر دلالت کرے مراد لینا  
 صحیح ہے اور بعض کو بعض پر اولیت حاصل نہیں ہے پس محل ہون گے اور اہل توقف ایسے  
 الفاظ کو مشترک بھی مانتے ہیں اور دلیل اس مدعا پر یوں لاتے ہیں کہ یہ الفاظ واحد پر بھی اطلاق  
 کیے جاتے ہیں اور کثیر پر بھی اور اصل طلاق میں حقیقت ہے تو واحد میں اور کثیر میں مشترک ہونگے  
 پہلے قول کا جواب یہ ہے کہ کل پر محمول کیے جاتے ہیں تاکہ ترجیح بعض کی بعض پر لازم نہ آئے  
 پس اجمال نہ ہو اور دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ مجازاً مشترک پر ترجیح رکھنا ہے پس جب



واحد کے معنی میں استعمال کریں گے تو اسکو مجاز سمجھیں گے کیونکہ اس بات کا یقین ہے کہ کثیر کے معنی میں حقیقت ہے تو واحد کے معنی میں مجاز ٹھہرے گا اور طوائف لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع کو واحد کے معنی میں مجاز آئے آتے ہیں اور جمع سے مراد یہاں لفظ عام ہے جو شامل ہو ہر صیغہ جمع کو جیسے رجال اور اسم جمع کو جیسے انسان۔ اشعارہ میں سے ابو عبد اللہ شریانی کا مذہب یہ ہے کہ اگر لفظ مفرد ہے تو واحد پر دلالت کرتا ہے اور اگر جمع ہے تو تین بڑا اور باقی کا سمجھنا قیام دلیل پر موقوف ہے کیونکہ لفظ کا معنی سے عاری ہونا جائز نہیں ہیں اگر لفظ عام سے ایسے معنی مراد ہوں جو اس کے اقل معنی ہیں تو یہ عین مدعا ہے جیسے اسم جنس سے کم سے کم ایک سمجھا جاتا ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے پس اگر عام اسم جنس ہوگا تو اس کا استعمال ایک میں یقینی ہوگا اور جمع ہوگا تو تین میں استعمال یقینی ہوگا اور اگر لفظ عام سے اقل معنی سے زیادہ مراد ہو تو اقل اس زیادہ میں بھی داخل رہے گا پس لفظ عام کے اپنے کم سے کم معنی میں متیقن ہونے میں شبہ نہیں اور کم سے زیادہ میں شک ہے اور اس بات کا یقین نہیں ہو سکتا کہ زیادہ سے زیادہ معنی لفظ عام سے کہاں تک مراد ہو سکتے ہیں تو کم سے کم معنی میں عام کا استعمال یقینی ہو اور زیادہ میں شک سے خالی نہیں اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ لغت سامعی چیز ہے اس میں کوئی بات دلیل قیاس سے ثابت کرنا باطل ہے جو کچھ اہل زبان سے سموع ہو وہی صحیح ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ جب کوئی کے علی دراصل یعنی مجبوراً ہم چاہیں تو اس قول سے تین درم اس پر واجب ہوئے تو معلوم ہوا کہ جمع سے کم سے کم تین سمجھنا ضعیف ہے اور اس سے زیادہ میں شک ہے اسی لیے اس قول کے قائل پر تین درم واجب ہو جائیں گے جو اب اسکا یہ ہے کہ علی دراصل سے تین درم اس واسطے واجب ہوتے ہیں کہ عموم کا تین زیادہ میں امکان سے باہر ہے زیادہ کی حد مقرر نہیں ہو سکتی اس لیے انھیں انھیں خاص ثابت ہوتا ہے جو کہ اس بنا پر لفظ جمع سے علی دراصل میں تین درم متعین کر لیے جاتے ہیں۔

جب ہم تحقیق کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم کو صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطرح خصوص کے لیے خاص خاص الفاظ مقرر ہیں عموم کے لیے بھی ضرور ہے کہ الفاظ مقرر ہوں جو اس پر دلالت کرتے ہوں کیونکہ عموم بھی ایسے معانی میں جو باہم بات حیرت میں مقصود ہوتے ہیں اس لیے انکو تفسیر کرنے کے لیے الفاظ کا ہونا ضرور ہے جب معانی ظاہر ہوتے ہیں تو ان کے سمجھنے سمجھانے کے لیے الفاظ کی طرف احتیاج ضرور پڑتی ہے

یہ دلیل ایسی معقول ہے کہ ہر ذی عقل کو اسکی تسلیم میں انکار نہیں اور دوسری دلیل سب اجماع ہو جسکی تفصیل یہ ہے کہ سلف نے خلف تک عموماً کے احکام پر حجت لانے کا دستور چلا آتا ہوا اور کسی نے آج تک اس امر پر اعتراض نہ کیا اور حجت لانا اجماع ہے اس بات پر کہ یہ صیغے عموم پر دلالت کرتے ہیں صحابہ نے بہت سے معاملات میں عموم کے صیغے عموماً کے لیے استعمال کیے ہیں اور کبھی کہیں اُن الفاظ عامہ عموم سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت نہ پڑی اگر یہ الفاظ عموم کے لیے موضوع نہوتے تو عموم کے سمجھنے کے لیے قرائن کی ضرورت واقع ہوتی اور جو لفظ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے معنی سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت نہیں ہوتی وہ اپنے معنی میں حقیقی اور یقینی ہوتا ہے چنانچہ صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب قبیلہ غطفان اور بنی نضیم وغیرہ نے زکوٰۃ نہ دی تو صدیق رضی اللہ عنہ نے اُن سے لڑنے کا ارادہ کیا اور عمر رضی اللہ عنہ اور صحابہ کی ایک جماعت نے یہ سمجھا کہ اقرار شہادین سے عقوبت دینا کی تمتع ہو جاتی ہے اس وجہ سے اُنکے قتل میں توقف کیا اور کہا کہ کیوں ہم اُن سے قتال کریں جبکہ سرور کائنات نے فرمایا ہے اِن اَقَاتِلِ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْا اِلَیْکَ اَلَا لَہٗ فَمَنْ قَاتَلَ اِلَیْکَ اَلَا لَہٗ عَصَمَ مِنْ مَّوَدَّۃِیْ وَنَفْسِیْ مِیْنِ اَمُوْرٍ ہُوْنَ کہ لوگوں سے لڑو نہ یہاں تک کہ وہ گواہی دین اس بات کی کہ نہیں کوئی معبود دگر ایک اللہ یعنی اسلام لائیں پھر جس نے کہا لا اِلٰہَ اِلَّا اللہ بجا یا مجھ سے ال اپنا اور جان اپنی تو حضرت صدیقؓ نے اس وقت یہ نہ کہا کہ یہ الفاظ عام ہیں حجت کے قابل نہیں بلکہ قبول کر لیا اور یہ جواب دیا کہ قتال نہ نکاح تمتع نہیں مگر اس وقت کہ حقوق ادا کریں حضرت صدیقؓ نے اُن سے قتال کے لیے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے اُنکا ساتھ دیا اور پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار نے سفینہ بنی سعد و مین یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہو گا اور ایک مہاجرین میں کا ہو گا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہ کو خلیفہ بنانے اور اُنکے اہم پر بیعت کرنے پر آمادہ ہو گئے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے دامن ہو بیچ کر انصار سے کہا کہ پیغمبر صاحب کا حکم ہے اہل مین قریش یعنی امام قریشی جا ہے تب سب انصار نے قبول کیا اور اس حجت سے کسی نے انکار نہ کیا اور جب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت فاطمہؓ نے ابو بکر صدیقؓ کے پاس کسی کو بھیجا اپنے باپ کی برائت میں سے حصہ مانگنے کو جو دینے اور خیر میں زمین تھی تب صدیقؓ نے کہا کہ حضرت نے فرمایا ہوا ہوا صورت مائتہ کناہ صدقہ واہ البخاری والمسلم یعنی ہم پیغمبر لوگ میراث نہیں جوڑتے (ہمارے مال کا کوئی وارث نہیں) جو ہم نے چھوڑا وہ خدا کی

راہین صدقہ و اس حدیث کی وجہ سے عدم توریث انبیاء اجماع ہو گیا اور اب تک اسی پر عمل ہے۔ اسی طرح حضرت ہول پاک کے مقام دفن میں اختلاف ہو کہ ہاجرین اہل کہ نے چاہا کہ ہم نقش مبارک کو کہے جائیں، انصار اہل مدینہ نے چاہا کہ مرینے میں دفن ہوں۔ کچھ صحابہ نے ارادہ کیا کہ میت القدرس کو لے جائیں کہ وہ جگہ دفن انبیاء کی ہے آپ کی معراج اُس جا سے طرف آسمان کے ہوئی تھی پھر سب نے اتفاق کر کے مرینے میں دفن کیا اس لیے کہ حضرت صدیق نے کہا کہ آنحضرت نے فرمایا الانبیاء یدخلون حبث یموتون یعنی انبیاء اسی جگہ دفن ہوتے ہیں جہاں مرتے ہیں۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی انکم کما تخبذون من دفن اللہ یخصب بھکم یعنی تم اور جن چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو دوزخ کا اپندھن ہو گے تو آبن زبیری نے یہ اعتراض کیا کہ انصار نے آنحضرت عیسیٰ کی پرستش کرتے ہیں اور یہود عزیر کی اور ملائکہ کی بعض عرب نے پرستش کی تو اس سے لازم آتا ہو کہ یہ بھی دوزخ میں جائیں حضرت نے جواب دیا کہ ما غیر ذی العقول کے لیے عام ہے پس حضرت عیسیٰ عزیر ملائکہ کو متناول نہ ہو گا ابن زبیری اہل زبان تھا اُس نے جو لفظ ما کے عموم سے احتجاج کیا تو حضرت نے ما کے عام ہونے سے انکار نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ وہ غیر ذی العقول میں عام ہے محققین کا ایک طبقہ اس جواب کا انتساب جناب سرور کائنات کی طرف صحیح نہیں بتاتا اور بہ تقدیر تسلیم یہ جواب انہیں لوگوں کی رائے کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو ما کو صرف غیر ذی العقول کے لیے سمجھتے ہیں فہو علان عام یخص عنہ البعض و عام لم یخص عنہ شیء یعنی عام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں سے کوئی شے خاص کی گئی ہو دوسرا وہ ہے کہ اُس میں سے کوئی شے خاص نہ کی گئی ہو اما العام الذی لم یخص عنہ شیء فہو بمنزلة الخاص فی

حق لزوم العمل بہ لا محالة یعنی عام غیر مخصوص عمل کے لازم ہونے میں خاص کی طرح ہے اور لا محالة اشارہ ہے قطعی ہونے کی طرف یعنی جسطرح خاص قطعی ہے وہ بھی قطعی ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہے یا درکھو کہ قطعی و دوسنی میں شتمل ہے (۱) اُسے کہتے ہیں جہاں کسی طرح خلاف کی گنجائش نہ ہو اور عقل اُس میں ضعیف سے ضعیف خلاف کو بھی تجویز نہ کرے (۲) اُسے کہتے ہیں جس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو سکے گو اُس میں کیس طرح کا خلاف عقل تصور کر سکتی ہو یہ دوسنی اس بات میں تو شرک ہیں کہ کسی طرح دل میں خلاف کا خطرہ پیدا نہیں ہوتا اور نہ اسکا

احتمال اہل زبان کے نزدیک ہے، اور اس وجہ سے ان میں تفریق ہے کہ اگر خلاف کا تصور کیا جائے تو عقل پہلے میں اسے جائز نہ رکھے گی اور دوسرے سے عقل خلاف جائز رکھ سکتی ہے مگر محاورے میں ایسے خلاف عقل کا اعتبار نہیں پس خفیہ کے نزدیک جو عام قطعاً عموم پر دلالت کرتا ہے اس میں قطع دوسری قسم کا ہے پس اس میں خصوص کا ایسا احتمال نہیں ہوتا جو محاورات میں مستبر اور قابل شمار ہو غرض کہ قطعی ہونے میں عام خاص سے کم نہیں اکثر شافیہ اور مالکیہ اور امام ابو منصور ماتریدی کے نزدیک عام ظنی ہے کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہو جہاں سے بعض افراد خاص نہ کر لیے جائیں تو ہر عام میں بعض افراد کے مخصوص ہونے کا احتمال ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ بعض افراد کا یہ حکم نہ ہو جو اکثر کا حکم ہے گو ہم اس سے واقف نہ ہوں مگر یہ احتمال زائل نہیں ہو سکتا اس لیے ایسا عام عقل کو واجب کرے گا نہ علم یقین کو جس طرح خبر واحد اور قیاس عقل کو واجب کرتے ہیں نہ علم کو اور اس لیے عام مثل ان دونوں کے ظنی قرار پاتا ہے ہاں اگر کسی مقام پر دلیل اس بات کی موجود ہو کہ اس عام میں سے بعض افراد کے خاص ہو جانے کا احتمال نہیں جیسے **إِنَّ اللَّهَ بَکَلٌ شَکٌّ عَلَیْہِمْ** یعنی اللہ ہر شے سے آگاہ ہے تو ایسے موقع پر عام قطعی سمجھا جائے گا اور یہ بات دوسری سے پس بغیر ایسی دلیل کے ہر عام ظنی ہو جواب اس کا یہ ہے کہ ہر عام کی نسبت اس بات کا احتمال رکھنا کہ شاید بعض افراد اس سے مخصوص ہوتے ہیں ایک خیال ہی خیال ہے جس پر کوئی برہان نہیں اور ایسے بے دلیل خیال کا اعتبار نہیں ہاں اگر اس میں سے بعض افراد خاص کر لیے جائیں تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اعتبار ہو گا اور ہر جگہ بعض احتمال کو دخل دینے میں بری خرابی لازم آئے گی اور تمام لغات سے اطمینان اٹھ جائے گا مثلاً جہاں کلام میں الفاظ عامہ متعل ہوں گے کو سننے والے کو ان سے مطلب معین حاصل نہ ہو سکے گا اس لیے کہ خصوص کا احتمال موجود ہو گا اور سننے والا جو کچھ سمجھے گا وہ مطلب صحیح نہ قرار پائے گا اور یہی حال شریعت کا ہو جائے گا کیونکہ شریعت میں زیادہ تر عام طور پر خطاب کیا گیا ہے پھر جب کہ بعض افراد کا بغیر قرینے کے ارادہ کرنا جائز قرار پائے گا تو صیغہ عموم سے احکام سمجھنا صحیح نہ ہو گا اور پھر اس کے کو سننے والا سمجھ کے میں پڑ جائے اور تکلیف بالمال میں مبتلا ہو جائے کوئی مطلب نہیں نکل سکے گا اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ عام میں بغیر قرینے کے تخصیص یعنی بعض افراد پر قصر کر لینے کا احتمال نہیں

اور وہ خاص کی طرح قطعی ہے اور اسی وجہ سے عام کے ساتھ خاص کی نسخ جائز ہو کیونکہ نسخ کے لیے یہ شرط ہے کہ یا تو نسخ کے برابر ہو یا اس سے قوی ہو۔ اب مصنف مام غیر مخصوص کے خاص کی طرح لازم العمل ہونے کی مثالیں بیان کرتے ہیں و علیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنیاد پر ایسا مام بھی کہ جس سے کچھ مخصوص نہ کیا گیا ہو عمل کے واجب کرنے میں خاص کی طرح ہے۔ قلنا اذا قطعه السارق

بعد ما هلك السر وق لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما اكتسب به السارق

فان كلمة ما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق وبقدر ايجاب الضمان

يكون الجزاء هو المجموع فلا يترك العمل به بالقياس على العصب ہم کہتے ہیں کہ جب چور کو سزا دی گئی کہ جو اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا تو اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا اگرچہ جو مال چور یا سہ وہ ضائع ہو گیا ہو کیونکہ خداوند تعالیٰ نے جو فرمایا ہے السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا ايمنے چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو ہرے میں اس جرم کے جس کے وہ مرتکب ہو، اس آیت میں کلمہ ما عام ہے شامل ہے تمام اس جرم کو جو چور سے سرزد ہوا ہے پس تمام جرم کی سزا ہاتھ کاٹنا جانا ہوا اگر نادان بھی لیا جائے تو پھر سرزد چیزوں کے مجموعے کا نام ہو گا ایک ہاتھ کاٹنا دوسرے مال سرقت کا عوض دلانا اور یہ مضمون نص یعنی کلمہ ما کے عموم کے خلاف ہے مسئلہ غضب پر مسئلہ سرقت کا قیاس نہیں کر سکتے غضب میں اگر مال منسوب بہ قاصب کے پاس سے تلف ہو جائے تو غاصب کو اس مال کی قیمت دینی پڑے گی۔

والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد رحمه الله تعالى اذا قال لمولى

لجاري بنات ان كان ماني بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق اور کلمہ ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے اپنی کنیز سے کہا ان کان ماني بطنك غلاما فانت حرة اس کنیز نے لڑکا اور لڑکی دونوں ایک بار جنے تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط میں کلمہ ما تھا جس کے معنی عموم کے ہیں اس وقت وہ کنیز آزاد ہوئی کہ صرف لڑکا پیدا ہوتا کیونکہ معنی مالک کے کلام کے یہ ہیں ان کان جميع ماني بطنك غلاما فانت حرة یعنی جو تمام چیز تیرے پیٹ میں حل ہے اگر وہ لڑکا ہو تو آزاد ہے اور ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہونے کی صورت میں یہ بات نہ نکلی اس لیے کہ جو کچھ پیٹ میں حل تھا اس میں بعض حصہ بیٹا تھا

اور بعض بیسی اسلئے شرط پائی نہ گئی اور یہ جو قرآن میں آیا ہو فاقر و اما تیسر من القرآن یعنی قرآن  
میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو یہاں کلمہ کے عوم سے تمام مائیسر من القرآن کا نماز میں پڑھنا  
لازم نہیں آتا کیونکہ پڑھنے کی بنیاد آسانی پر ہے اور جب تمام کو پڑھنا پڑا تو آسانی کہاں ہو نہت شخص  
ہوگی۔ دوسری مثال یہ ہے و مثله نقول فی قوله تعالیٰ فاقر و اما تیسر من القرآن

فان عام فی جمیع مائیسر من القرآن ومن ضرورتہ عدم توقف الجواز علی قراءۃ  
الفتاحۃ وجاء فی الخبر انہ لا صلوة الا بفتحۃ الكتاب فعملنا بہما علی وجہ لا یتخیر

بہ حکم الكتاب بان تحمل الخبر علی نفی الکمال حتیٰ یکون مطلق القلاء ففرقتما  
بحکم الكتاب وقراءۃ الفاتحة وجبۃ بحکم الخبر اس طرح داری دلیل نماز میں الحمد کے  
فرض نہونے کی یہ آیت ہو فاقر و اما تیسر من القرآن اس میں کلمہ ماعام سے خدا فرماتا ہے  
قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو خواہ الحمد ہو یا قل ہو اللہ احد آیت پڑھنا حدیث  
میں یہ ضرور آیا ہو لا صلوة الا بفتحۃ الكتاب یعنی نماز نہیں ہوتی بغیر الحمد کے اسلئے ہم نے  
قرآن و حدیث دونوں پر عمل کیا اس طرح ہر کہ قرآن کے معنی نہ بدلیں پس حدیث کو نفی کمال پر  
محمول کیا یعنی حدیث کے سنے میں کہ نماز کا بل بغیر الحمد کے نہیں ہوتی پس مطلق قررت خواہ الحمد ہو  
یا غیر الحمد خدا سے تمہارے حکم کے بموجب فرض ہوئی اور قرآنہ خاص الحمد کی حدیث کے موافق ہوئی اور  
اس طرح دونوں پر عمل ہو گیا امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بدون الحمد پڑھے نماز نہیں ہوتی حدیث  
لا صلوة لمن لم یقرء بفتحۃ الكتاب ان کی دلیل ہو اس حدیث کو بخاری و مسلم نے عبادہ بن صلت  
سے روایت کیا ہے اور امام اعظمؒ کا یہی قول ہو کہ نماز بے الحمد کے کمال نہیں ہوتی جیسے دوسری  
حدیث میں ہے لا ایمان لمن لا امانۃ له ولا دین لمن لا عمل لبعین اس شخص کا ایمان نہیں  
جو انت دار نہیں الناس کا دین نہیں جس کا عہد بالم نہیں مراد اس سے ایمان اور دین کی نفی  
انکلیہ نہیں ہے بلکہ ایمان و دین میں یہ چیز بن حطل کا باعث ہیں۔ و قلنا کذلک فی قولہ  
تعالیٰ و لا تأکلوا مما لم یذکر اسمہ اللہ علیہ انہ یوجب حرمة متروک التسمیۃ  
عامداً وجاء فی الخبر انہ علیہ السلام سئل عن متروک التسمیۃ عامداً اقل  
کلوه فان تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرء مسلم فلا یمکن التوفیق ہستالان

لو ثبت الحل بتركها عامد الثبت الحل بتركها ناسيا وحيث يرفع حكم الكتاب  
في ترك الخبر او ماسي وجهه من يكتسب من تركه تعالى في تركه فاما في تركه  
الشرع کا نام ذکر نہ کیا جائے اس سے ثابت ہے کہ جس ذبیحہ پر جان کر بسم اللہ اللہ اکبر نہ کہا جائے وہ حرام ہی  
حالانکہ حدیث میں آیا ہے کہ رسول علیہ السلام سے کسی نے ایسے ذبیحہ کی نسبت دریافت کیا جس پر  
بسم اللہ جان بوجہ کر نہیں پڑھی گئی فرمایا کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے اور  
ایسی صورت ہو نہیں سکتی تھی کہ اس مسئلے میں حدیث و قرآن دونوں پر عمل ہو سکتا کیونکہ اگر وہ  
ذبیحہ جس پر قصد البسم اللہ نہیں پڑھی گئی حلال سمجھا جاتا جس پر بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی  
وہ بدرجہ اولیٰ حلال ہو تا پھر قرآن کا حکم باقی نہیں رہتا کیونکہ عام کے تحت میں کوئی فرد باقی  
نہیں رہتی ایسے اس جگہ حدیث پر عمل نہیں کیا۔

سوال اگر کوئی یہ کہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی تو کہا ہے کہ جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے  
بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی وہ ذبیحہ حلال ہو۔

جواب ذبیحہ پر بسم اللہ قصد ترک کر دینے اور بھول جانے میں فرق ہے پس جس ذبیحہ پر مسلمان  
ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی ہے اس کا درست ہونا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ بھول  
حدیث احادیث کے اس آیت سے مخصوص ہے بلکہ اس سبب ہے کہ بھول جانے والا حکم میں ذکر کرنے  
والے کے سے یعنی ماتحت مثلاً لکھو ۱۰۰۰ کے داخل ہی نہیں تاکہ تخصیص کی نوبت پہنچے  
امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذبیحہ اگر چہ قصد التسمیہ کو ترک کرے حلال ہو اور دلیل  
ان کی یہ حدیث ہے الحسن بن علیؒ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن مسلمان ذبح کرتا کہ اللہ تعالیٰ  
کے نام پر بسم اللہ کے یا نہ کہے اور یہ صحیح نہیں دو وجہ سے ایک تو یہ کہ حکم قطعی کی تخصیص خبر واحد کے  
ساتھ ناجائز ہے دوسرے یہ بات احادیث مشہورہ صحیحہ اور اجماع صحابہ و من بعدہم اور دوسرے  
مجتہدین کے بھی خلاف ہے اور نہ یہ حدیث اس لفظ سے پائی گئی ہے ان دارقطنی اور بیہقی نے  
ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو اللہ تعالیٰ کا  
نام کافی ہے اگر بسم اللہ ذبح کے وقت بھول جائے تو چاہیے کہ بسم اللہ بڑھ کر کھائے اور اسناد میں  
اسکی محمد بن یزید بن شان صدوق ہے لیکن ضعیف الحفظ ہے اور اسکی عبد الرزاق نے اسناد

صحیح سے روایت کیا ہے لیکن وہ موقوف ہے ابن عباس پر اور حدیث موقوف شافعی کے نزدیک حجت نہیں، یہی طرح جو روایت شافعی نے مراہیل میں کی ہو کہ ذبیحہ مسلمان کا حلال ہو، اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے یہ بھی شافعی کے نزدیک احتجاج کے قابل نہیں اگرچہ راوی کے ثقات ہیں مگر حدیث مرسل شافعی کے نزدیک متروک ہے دوسرے یہ کہ یہ حدیث محمول ہو حالت نسیان پر اسی لیے صحابہ و من بعدہم نے اس ذبیحہ کی حرمت پر اجماع کیا ہے جس پر تسمیہ عدا ترک کیا جائے اور اگر یہ حدیث عامہ کو بھی عام ہوتی تو لازم تھا کہ صحابہ کرام میں کچھ اسباب بین مناظرہ اور خلاف نہو آئے ہوتے یہ کہ حدیث بغرض تسلیم اس بات کے کہ شافعی ہے قصداً ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے مخالف ہے کتاب اللہ کے اور خبر واحدہ جب مخالف ہو آیت قطعی کے تو با اتفاق قابل قبول نہیں ہوتی جتنے یہ کہ صحابہ و تابعین نے اس حدیث پر عمل ترک کیا اور یہ دلیل اسکے ضعف اور بے اہلیت کی ہے آنجو میں یہ کہ یہ حدیث اجماع صحابہ کے مخالف ہے پس مردود ہوگی اور نہ اس آیت میں تخصیص اس قیاس کے ساتھ جائز ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی بھولے سے تسمیہ ترک کرے تو ذبیحہ اس کا حلال ہے گو نسیان بسبب غدر ہونے کے معاف نہ مگر اس کا قیاس عدا تسمیہ ترک کرنے والے کے ذبیحہ پر جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ نص قطعی کے مخالف ہے اور نص قطعی کی تخصیص قیاس کے ساتھ جائز نہیں اور آنحضرت کا یہ قول کہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے حالت نسیان پر محمول ہے اور امام مالک کے نزدیک اس صورت میں بھی ذبیحہ حرام ہو، فکذا لک قولہ تعالیٰ و



مقابلے میں عمل نہیں کیا واما العام الذی خص منه البعض فحکمه انه يجب العمل فی الباقی  
مع الاحتمال اور جس عام میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا جائے یعنی اس کا حکم تمام افراد کو متناول نہ ہو بلکہ بعض  
افراد اس حکم سے علیحدہ ہو جائیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ عمل کرنا اس پر واجب ہے ان افراد میں جو تخصیص کے بعد  
باقی رہ گئی ہوں گران باقی افراد میں بھی تخصیص کا خیال باقی رہتا ہے جیسے دوسرے دلائل ظنیہ کا حال ہو  
جیسے خبر واحد اور قیاس کے عمل کرنا اس پر واجب ہوتا ہے باوجودیکہ قطعیات انہیں نہیں ہوتی عام مخصوص سے مراد وہ چیز ہے  
جو عام کے حکم سے خارج کی جائے عام مخصوص کے باب میں جازہ مذہب میں (۱) اگر کسی اور عینی بن ابان کا مذہب  
یہ ہے کہ عام تخصیص ہو جانے کے بعد کسی طرح قابل محبت نہیں رہتا نہ قطعی طور پر اور نہ ظنی طور پر خواہ مخصوص معلوم ہو  
یا نہ معلوم (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہو گا تو عام کا حکم باقی افراد میں قطعی ہو گا اور جو مجہول  
ہو گا تو عام کسی حالت میں قابل محبت نہ ہو گا (۳) بعض کا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص بعض قطعی میں رہتا ہے  
جیسا کہ وہ غیر مخصوص ہونے کی حالت میں قطعی ہے (۴) جمہور خفیہ کا مذہب منتہا یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد  
ایک ایسی دلیل ہو جائے جس میں شبہ پر نگاہ مخصوص نہ ہو معلوم ہو یا نامعلوم اور ایسا عام قطعیات اور یقین کا  
موجب نہیں ہو تا اگر محبت اس واسطے مانا گیا ہے کہ صحابہ وغیرہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہے تو عام  
مخصوص کے محبت ہونے پر جامع ہو گیا ہے عام مخصوص کے حقیقت و مجاز ہونے میں علما کا بڑا اختلاف ہے  
(۱) جمہور شاعر اور مشاہیر معتزلہ کے نزدیک مطلقا مجاز ہو (۲) حنابلہ اور بعض شافعیہ اور عامہ نقہات  
خفیہ کے نزدیک مطلقا حقیقت ہو (۳) امام احرار میں شافعی اور صد الشریعت حنفی اور بعض دوسرے خفیہ  
کے نزدیک باقی میں حقیقت ہے اور جس قدر افراد مخصوص کی گئی ہیں ان میں مجاز ہو (۴) ابوبکر جصاص  
حنفی کا مذہب شافعیہ نے یوں نقل کیا ہے کہ عام مخصوص حقیقت ہے بشرطیکہ باقی افراد غیر منحصر ہوں مگر خفیہ نے  
ابوبکر مذکور سے یوں روایت کی ہے کہ اگر جمع باقی ہو تو عام مخصوص حقیقت ہے (۵) ابو الحسن معتزلی و بعض خفیہ کا  
مذہب یہ ہے کہ اگر عام کی تخصیص کسی غیر مستقل کے ساتھ کی گئی ہو تو ایسا عام مخصوص حقیقت ہو اور اگر مستقل کے  
ساتھ تخصیص واقع ہوئی ہو تو مجاز ہو (۶) قاضی ابوبکر اقلانی شافعی کے نزدیک اگر عام شرط و تشنا کے ساتھ مخصوص  
کیا گیا ہو تو حقیقت ہے اور ان کے سوا دوسرے جس سے مخصوص کیا جائے مجاز اور (۷) عبد الجبار معتزلی کے نزدیک  
اگر شرط و صفت کے ساتھ عام کی تخصیص کی جائے تو حقیقت ہے اور ان کے علاوہ جس کے ساتھ تخصیص کی جائے مجاز  
فاذا قام الدلیل علی تخصیص الباقی يجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس الى ان یتبی التلث

وبعد ذلك يجوز پس جب عام کی تخصیص پر دلیل قائم ہو گئی تو پھر اس کی تخصیص خبر و اعداد و قیاس سے ہوتی رہے گی یہاں تک کہ عام کی تین افراد باقی رہ جائیں اسکے بعد تخصیص نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ عام کے افراد کی تخصیص یہاں تک جائز ہے کہ عام کے حکم میں تین چیزیں باقی رہ جائیں اس سے آگے جائز نہیں تاکہ نسخ نہ ہو جائے اکثر کا موجب یہ ہے کہ عام کے افراد کی نصف سے زائد تک تخصیص جائز ہے گراں کوئی میاں نہیں اسلئے یہ موجب کراہت ہے اور بعض نے کہلے کہ یہاں تک تخصیص ہو سکتی ہے کہ صرف ایک فرد باقی رہ جائے اور تحقیق یہ ہے کہ جو عام جمع کا معینہ ہوا وہی میں بھی اسکے جمعیت ہو جیسے نسا و درہ جال یا معینہ جمع کا نہ ہو گرتے میں جمعیت ہو جیسے قوم تو اس کی تخصیص یہاں تک ہو سکتی ہے کہ عام کے حکم میں صرف تین افراد باقی رہ جائیں کیونکہ کم سے کم جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے پس اگر اسکے تین افراد بھی باقی نہ رہیں گی تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائیگا اور جس عام کا نہ لفظ معینہ جمع ہوا نہ معینہ اسکے جمعیت ملحوظ ہو اس کی تخصیص ایک فرد تک ہو سکتی ہے جیسے من اور ایسی حال میں جس معرف بللہ و جمع معرف بللہ کا معنی اللہ و النساء و انما اجاز ذلك لان المخصص الذي اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا لا ثبت الاحتمال في كل مورد معين

فجاز ان يكون باقیات حکم العام و جاز ان يكون دخل تحت دلیل المخصوص من متون الطرائق حق للعین

فاذا قام الدلیل الشرعی علی انه من جمله ما دخل تحت دلیل المخصوص متوجہ جانب تخصیص اور عام مخصوص کی تخصیص خبر و اعداد و قیاس سے اسلئے درست ہے کہ جب پہلے تخصیص نے عام میں سے بعض افراد کو محال دیا اگر بعض بھول کو نکالا ہے تب تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص پیدا ہوا کہ باقی عام کے باقی رہے یا عام کے ماتحت باقی نہ رہے بلکہ اس دلیل خصوص کے ماتحت ہو جائے جسے عام کو مخصوص نہ بعض بنایا ہے ہر فرد میں کے حق میں دونوں طریقیں برابر ہو جائیگی پس جب دلیل شرعی سے یہ ثابت ہو گا کہ یہ دلیل خصوص کے ماتحت داخل ہے تو جانب تخصیص کو ترجیح ہو جائے گی اس سے ثابت ہوا کہ عام میں دونوں تقدیر پر احتمال داخل ہے اسلئے تخصیص کی خبر اعداد و قیاس کے ساتھ جائز ہے کہ مخصوص بھول کی مثال یہ ہوا حال اللہ بیع و حرم الربو یعنی طلال کیا اللہ تعالیٰ نے بیع کو اور حرام کیا زوا کو بیع لفظ عام ہے بسبب داخل ہونے لام جس کے اشارے اس سے رہا کہ مخصوص کر لیا جو نامعلوم ہو کہ کیونکہ لغت میں زوا کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر بڑھوتری حرام نہیں اور جب تک نصرت نے میان نہیں کیا تھا یہ مخصوص بھول تھا بجز یہ کہ یون بیان فرمایا الذہب بالذہب بالفضة بالفضة والبر بالبر والشیر بالشیر

والتن بالتمس والملمح بالملح مثلاً بمنزل بدایہ من زادوا استزاد فقدا رہے ر و ا ہ مسلم  
عن ابی سعید بن الخدیری تو اسکی جہالت جاتی رہی منہوم اسکا یہ ہے کہ اگر کوئی چاندی گہون جو کچھ اور  
نہک کا بتا دے کہ تو برابر کا کر دے زیادہ کیا اور بڑا ہو گیا پس یہ رہا شرعی بھول ہے جسکو آنحضرت نے یوں کھولا  
کہ سونا بڑے سونے کے اور چاندی بڑے چاندی کے اور گہون بڑے گہون کے اور جو بڑے جسکے اور کچھ  
بڑے کچھ بڑے اور نہک بڑے نہک کے ایسی حالت میں نیچے جائیں کہ ہر ایک دوسرے کے برابر ہو اور دست برد  
سوالہ ہو اور نفس بڑھوتری رہے نہ کہ مال تجارت میں زیادتی کے لیے بیع ہوتی ہے پس رہا شرعی  
شرعی بڑھوتری ہے جو آیت میں بھول ہو وان کان المخصص اخرج بعضا معلوماً عن الجملة  
جہازان یکون معلولاً بعلتہ موجودہ فی ہذا الفرد المعین فاذا قام الدلیل النشئی

علی وجود تلك العلة فی غیر ہذا الفرد المعین ترجمہ تخصیصہ فیعمل بہ مع وجود الاحتمال  
اور اگر مخصص نے عام میں سے بعض فرد معلوم کو نکالا ہے مگر اسے کہ جو علت اس فرد میں باقی جائے  
وہ اور افراد میں بھی باقی جائے پس جب دلیل شرعی سے اس فرد معلوم میں علت کا ہونا یا باجائے گا تو تخصیص  
کی جانب کو ترجیح ہوگی پس باوجود احتمال کے اس پر عمل ہوگا بخصوص معلوم کی مثال یہ ہو گا ذالہ الاشمع الحرام  
فاقتلوا المشرکین سمیت وجدتموہم وخذوہم وامنوہم واقعدوا لہم  
کل مرمہ یعنی جب ماہ ہمارے حرام گذر جائیں تو قتل کرو مشرکوں کو جہان پاؤ اور کڑواؤ اور گھیراؤ بٹھو  
ہر جگہ انکی تاک میں مشرکین عام سے حسین سے ایمان چاہنے والے کو مخصوص کر لیا ہے چنانچہ کہا ہے وان  
احد من المشرکین اجتہاداً فاجزہ یعنی اگر کوئی مشرک تجھ سے پناہ مانگے تو اسکو پناہ دے جب ہم نے  
غور کیا تو مخصوص کے خاص کیے جانے کی علت یہ پائی کہ وہ ایمانی نہیں کرے گا اور یہ علت باقی افراد میں بھی  
ہو جو وہ مثلاً استخا ہوا بڑھا اور بچہ اور عورت بھی لڑائی کے قابل نہیں تو تخصیص کے لیے انکی جانب بھی راجع  
ہو گئی اور پھر بھی اور باقی افراد میں تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک تخصیص میں یہ شرط ضرور ہے کہ ایسے کلام سے ہو جو عقل ہو اور عام سے ظاہر ہو تو پس اگر  
تخصیص بذریعہ کلام کہنہوگی بلکہ عقل یا حسن عادت وغیرہ سے کی جائے گی تو اسکو اصطلاح میں تخصیص سمجھیں گے اور  
اصطلاح کی تخصیص سے عام ظنی بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسی تخصیص ہے بدستور قطعی رہتا ہے چنانچہ عقل جس عام میں تخصیص  
پیدا کرتی ہو وہ باقی افراد میں قطعی دلالت ہوتا ہے جیسے خالق کل شئی میں کل شئی عام ہو اور عقل میں یہ تخصیص

کرتی ہے کہ کل شئی سے مراد اسوی الشئیں لفظ کل شئی ہاسوی بشرط قطعی لدالات سے اسی طرح جو احکام  
 شرعی عام ہیں انکی تکلیف سے عقل بچے اور جنون کی تخصیص کرتی ہے پس انکی وجہ سے تخصیص اصطلاح اصول  
 میں تخصیص نہیں کہلائے گی اسی طرح اگر تخصیص کلام مستقل کے ساتھ نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثناء یا صفت  
 یا بدل بعض کے ذریعہ سے ہو تو اسے بھی تخصیص نہ کہیں گے غایت کی مثال یہ بخاتموا الصیام الی اللیل  
 یعنی روزہ کو رات تک تمام کر دو شرط کی مثال یون سمجھوات طالقان دخلت الدار تجھکو طلاق سے  
 اگر مکان میں داخل ہوا استثناء کی مثال یہ ہو جاء فی القوم اللذین اقوم میرے پاس کی گریز یہ نہیں آیا  
 صفت کی مثال فی اللابل سائمتہ ذکوۃ جرنے والے اونٹوں میں زکوۃ سے اور بدل بعض کی مثال یہ سکا  
 حاء فی القوم اکثرھ بدل بعض وہ اسم ہے کہ اسکا ماول بدل منہ کے ماول کا جز ہوتا ہے اس مثال  
 میں قوم بدل منہ ہوا اور اکثرھ بدل بعض شافعی کے نزدیک یہ سب صورتیں تخصیص میں داخل ہیں کیونکہ  
 انکے نزدیک تخصیص عبارت ہے اس سے کہ عام کے بعض مسمیات پر قصر کیا جائے برابر ہے کہ وہ قصر مستقل کے  
 ذریعہ سے ہو یا غیر مستقل سے اور وہ کلام مستقل یا غیر مستقل عام سے ملا ہوا ہو یا ملا ہوا نہ ہو جس کے ذریعہ سے عام میں  
 تخصیص واقع ہوتی ہے اسکو تخصیص پہلے صا و حمل کے کسر سے کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا  
 عام سے ملا ہوا ہونا ضرور ہے اسکی تاخیر عام سے ناجائز ہے اور جہاں ایسا ہوا ہے تخصیص نہیں کہتے بلکہ  
 نسخ بولتے ہیں گر شافعی کے نزدیک ضرورت کے وقت تخصیص کی تاخیر عام سے جائز ہے۔ فقہ الاسلام کہتے ہیں  
 کہ اس خلاف کی بنیاد عام کی قطیعت پر ہے ابو حنیفہ کے نزدیک عام قطعی سے اور تخصیص غلطی ہو جاتا ہے  
 پس تخصیص عام کو قطعی سے غلطی بنا دیتا ہے اس صورت میں تخصیص عام کا بیان تفسیر ہوگا اور بیان غیر کی  
 تاخیر جائز نہیں اسلئے تخصیص اور عام میں بھی اتصال ضرور ہوا اور شافعی کے نزدیک عام غلطی سے تخصیص کا  
 احتمال رکھتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی اس میں بدستور قطیعت باقی رہتی ہے تو تخصیص عام کی حالت کو بدلتا  
 نہیں بلکہ اسکے اس احتمال کو جو تخصیص سے قبل تھا ثابت کر دیتا ہے اسلئے بیان تقریر ہوگا اور بیان تقریر میں  
 اتصال واجب نہیں ابو حنیفہ کی عمدہ دلیل عام سے تخصیص کی تاخیر نہ ہونے پر یہ ہے کہ عام جب بغیر تخصیص کے  
 تو اس سے کل موضوع لہ سمجھا جاتا ہے اور جب تخصیص کی اس سے تاخیر ہوگی تو مکلف کو عام سے اب بھی عموم کا  
 اعتقاد رہے گا اور کل موضوع لہ بدستور سابق سمجھے گا اور عموم ہی پہل کرے گا جو شافعی کی مرضی کے خلاف ہے  
 دوسری دلیل ابو حنیفہ کی یہ ہے کہ اگر تخصیص کی تاخیر عام سے جائز ہو تو استعمال مجاز کا بھی غیر ظاہر قریب کے

جائز ہو کیونکہ مختص بھی عموم کے پھیرنے کے لیے ایک قرینہ آما شافعی مختص کی تاخیر پر یوں دلیل لاتے ہیں کہ اشر نے فرمایا ہوا علوا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل یعنی جو چیز تم جہاد میں لوٹ کر لاؤ اسکا پانچواں حصہ خدا اور رسول کا اور رسول کے قربات داروں کا اور یتیموں کا اور یتیموں کا اور مساکین کا اور مسافروں کا ہے پھر تاخیر کے بعد اس خمس میں سے مقتول کے سامان کی تخصیص کی گئی کہ میں قتل لایا فلہ سلبس یعنی جو کوئی کافر کو قتل کرے وہ اسکا کل اسباب لے لے آئیں سے پانچواں حصہ ملے نہ ہو گا جواب اسکا یہ ہے کہ جب جنگ بدر میں کفار کو شکست ہو چکی تو آیت بالا غنائم کے باب میں نازل ہوئی اور اسی لڑائی میں ابو جہل کا اسباب اسکے قاتل موزن مقرر انصاری کو دیا گیا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ مقتول کے اسباب کی تخصیص خمس میں سے عام کے متصل ہوتی تھی یا اس سے قبل ہوئی تھی اور اگر تاخیر ان میں لی جائے تو یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ مختص نہیں بلکہ نسخ ہے اور خبر مشہور سے نسخ جائز ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں بعض حکم آیت کا نسخ ہے نہ کل حکم کا اور بعض حصہ حکم کا نسخ ایک طور سے بیان سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس میں نسخ باطل باطل نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل ان کی یہ ہے کہ آیت میں ذوی القربیٰ عام ہے تمام قربات داران رسول شامل ہے پھر خمسین سے زمانہ دراز کے بعد یہ تخصیص کی گئی کہ بنی عبد شمس اور بنی نوفل خمس کے حکم سے نکال دیے گئے حالانکہ یہ بھی قربات دار ہیں جواب اسکا یہ ہے کہ سنن ابو داؤد وغیرہ میں مروی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی غنیمتوں کو بانٹا تو پانچواں حصہ ذوی القربیٰ کا اولاد ہاشم و مطلب کے درمیان تقسیم کیا حضرت عثمان بن عفان عبد شمس کی اولاد میں تھے اور حبیر بن مسلمہ نوفل کی اولاد میں تھے ان دونوں نے حضرت سے کہا کہ ہمارا اولاد بنی ہاشم کی بزرگی کا انکار نہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو وہیں رکھا اگر بنی مطلب کو ہم پر کیا بزرگی ہے آپ نے ان کو دیا اور ہم کو نہ دیا حضرت نے جواب دیا کہ انھوں نے نہ مجھ کو زمانہ جاہلیت میں چھوڑا اور نہ زمانہ اسلام میں پس ظاہر ہے کہ بنی ہاشم اور بنی مطلب کے لیے دو قربات ہیں ایک نسب کی دوسرے مدد کرنے کی اس لیے یہ ذوی القربیٰ میں داخل ہیں اور بنی عبد شمس اور بنی نوفل کو معاہدہ دونوں قربات میں حاصل نہیں ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل حضرت نوح کو حکم دیا تھا کہ جس وقت طوفان آئے فاسد فیہا من کل زوجین اثنين واهلک یعنی ہر قسم کے جاندار دن میں سے دو دو کا جوڑا کشتی میں بٹھالیمو اور

اپنے گمراہوں کو بھی اہل کا لفظ عام ہے بیٹے کو بھی شامل ہے اگر ایشوئے تاخیر کے ساتھ اسکو نوح کا اہل سے خارج کیا  
اور اس کے غرق ہونے کے وقت نوح کے عرض کیے پر فرمایا بانو ہم انہ لیس منا اهلك انہ عمل غیر صالح۔  
یعنی تیرا بھائی اہل میں داخل نہیں کیا اس کے عمل مجھے نہیں جواب اسکا یہ ہے کہ یہاں اشرک کی مثال اہل  
سے متبع ہیں اور نوح نے اہل سے مراد اپنے گمراہوں کو سمجھا جب وحی نے کہول دیا کہ اہل سے مراد یہاں گمراہوں  
نہیں بلکہ وہ لوگ ہیں جو تم پر ایمان لائے ہیں اور ان کے عمل مجھے ہیں اور تمہارے بیٹے کے عمل مجھے نہیں تب  
آخر یہ بات صاف ہوئی اور یہ ایک قسم کا اجتہاد ہے اور اجتہاد میں ایسا سے بھی خطا ہو جاتی ہے جو کسی دلیل  
انکی یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی انکم و ما تعبدون من دون الله محض جہنہ یعنی تم اور جن  
چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ و زخ کا ایندھن ہیں تو ان پر بغیر ان کے کہ انصار کی پیش کی غیبت  
کرتے ہیں اور یہود و عزیڑ کی اور بعض اہل عرب لاکھ کی تو اس سے معلوم ہوا کہ مسیح اور عزیڑ اور لاکھ کو بھی اپنے  
بجایہ ان کے ساتھ و زخ میں جانا ہو گا اس آیت کے بعد تخصیص کے لیے یہ آیت تری ان للذین ہفت  
لعمدنا الحسنی اولک عنہا بعد و ن بیشک جن لوگوں کے لیے ہماری طرف سے بھلائی  
ہے وہ و زخ سے دور رکھے جائیں گے اور یہ تخصیص حضرت عیسیٰ و عزیڑ لاکھ کے حق میں تاخیر کے ساتھ واقع ہوئی  
ہے جواب اسکا یہ ہے کہ اکا عموم مطلقا عام مہودین کے لیے نہیں بلکہ ان مہودین کے لیے ہے جو حضرت کے  
مخاطب تھے نہی کہ میں موجود تھا و رہت تھے کیونکہ اصول ان اشیا کے لیے عام ہوتا اور جو صلے کے ساتھ تفصیل رکھتی ہوں۔  
یہ بھی یاد رکھو کہ صحابی عالم و عادل کا فعل عموم کے خلاف ہو تو اس پر اطلاع حاصل ہونے کے بعد عقیدہ و  
خلاف کے نزدیک وہ عموم کا مخصوص سمجھا جائے گا مگر شافعیہ مالکیہ کے نزدیک صحابی کے فعل کو متروک کر دینا چاہیے  
اور عام کے عموم پر عمل کرنا چاہیے اور یہ مذهب خود انکی ایک سے ہے جو جب تکمال سے خالی نہیں اس لیے کہ وہ یہ  
وائے قائم کر چکے ہیں کہ عام میں قبل بحث کے مخصوص سے توقف کرنا چاہیے پس جب کہ صحابی کا فعل عموم کے خلاف  
ہو گیا تو عقل کے نزدیک مخصوص کے لئے کا احتمال پیدا ہو گیا کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ صحابہ نے جو عموم کے خلاف  
عمل کیا ہے تو ضرور اپنے دعوے میں کوئی حجت شرعی بنے عمل کی تائید میں پائی ہوگی کیونکہ عموم کے خلاف عمل کرنا  
بغیر حجت کے گناہ ہے اور اشرک صحابہ کو گناہ سے محفوظ رکھنا ہے پس یہ سزاوار ہے کہ اس میں یہاں تک توقف  
کرنا چاہیے کہ اسکی حجت کا ناسا و معلوم ہو جائے شافعیہ مالکیہ اپنے قول کی تائید میں کہتے ہیں کہ عموم حجت  
ہے اور صحابی کا فعل حجت نہیں اور دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہوا اس لیے صحابی کا فعل عموم کا مخصوص نہ ہو گا

اگر صحابی کے فعل کو حجت نہ انا خلاف تحقیق ہے کیونکہ جب اس کا فعل مخصوص پر دلالت کرتا ہے تو اس پر اعتبار واجب ہوا  
اور وہ اپنے قول کی تائید میں دوسری دلیل یہ لاتے ہیں کہ اگر صحابی کا فعل عموم کے مقابلے میں ماننے کے قابل نہ  
تو ضرور ہے کہ دوسرے صحابی کی اس کے قول سے مخالفت جائز نہ ہوگی تو دوسرے صحابی کا مخالفت کرنا درست نہ ہوگا  
حالانکہ دوسرے صحابی کا مخالفت کرنا بالاتفاق جائز ہے مگر یہ دلیل درست نہیں کیونکہ صحابی کا فعل جو عموم کے  
مقابلے میں واجب العمل آتا جاتا ہے تو یہ اسی وقت تک ہے جب تک مخصوص پر اسکی دلالت باقی ہو اور جب  
مخصوص پر اسکی دلالت باقی نہ رہے گی تو صحابی کا فعل بھی واجب العمل نہ ہوگا اور مسئلہ مسئلہ ہے کہ جب دوسرے صحابی  
پہلے صحابی سے مخالفت کرے تو پہلے کے فعل کی دلالت تخصیص سے باقی نہیں رہتی بلکہ جب دوسرے صحابی پہلے صحابی کے  
فعل سے مخالفت کر گیا تو یہ دلیل اس بات کی سمجھی جائے گی کہ پہلے کا عموم مخصوص نہیں ہے بلکہ دونوں کے قول  
باہم مخالف ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار نہ ہونگے اور عام اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور جب تک دوسرے  
صحابی کا قول پہلے کے مخالف نہ معلوم ہو تو پہلے کے فعل کو ضرور عام کا مخصوص ماننا پڑے گا کیونکہ صحابی اصل  
زبان ہو اس سے لغت میں خطا کی توقع نہیں اس لیے اس کا فعل یا سمجھا جائے گا جیسے گویا اسے یہ کہا ہو کہ وہ  
عموم مخصوص ہے اور فعل صحابی سے تخصیص شامل جماع کے سمجھی جاتی ہو کہ فرق دونوں میں یہ ہے کہ وہ اپنی ہے  
یقینی اور ظنی کافی نہیں ہوتا جماع کافی ہوتا ہے اور اجماع مشہور و متواتر سے قرآن میں تخصیص ہونا مسلم ہے  
نظیر اسکی یہ کہ قرآن میں آیا ہو والذین یرمون المحضت ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء فاجلدوہم  
ثمانین جلدۃ یعنی جو کوئی پاک دامن ہو تو نہ بزرگی نہ تمہت لگائیں اور جاہل گواہ نہ لاسکیں تو ان کے آٹھ  
کوڑے اور دس بزرگی نہ تمہت لگانے والے کو آٹھ کوڑے مارنے کا حکم ہے خواہ وہ آزاد ہو یا غلام مگر اجماع نے  
غلام کے لیے بزرگی نہ تمہت کرنے کی حد چالیس کوڑے کر دیے اور اتنی کوڑے آزاد کے لیے رکھے ہیں۔

### فصل فی المطلق والمقید

فصل مطلق اور مقید کے بیان میں

مطلق وہ ہے جو ذات پر دلالت کرے مقید وہ ہے جو ذات پر مع صفات کے دلالت کرے ذہب  
اصحابنا لے ان المطلق من کتاب اللہ تعالیٰ اذا امکن العمل باطلاقہ فالزیادۃ علیہ  
بمخرج الوحد والقیاس لا یجوز نہ ہمارے اصحاب یعنی ملائے خفیہ کے نزدیک جب کتاب اکثر میں مطلق آیا  
جائے گا اور اس پر عمل ممکن ہو گا تو اس کو خبر واحد یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں وصف

اطلاق کا نسخ ہوتا ہے اور کلام انہی قطعی ہے اور وہ دونوں قطعی تو قطعی کے ذریعہ قطعی کی ذات کا ایک صنف کا نسخہ ناجائز ہوگا مثالی قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوهکم فالامور بہ هو الغسل علی الاطلاق

فلا یزاد علیہ شرط النیت والترتیب والموالاتہ والتسمیۃ بالخبر وکن یعمل بالخبر علی وجہ التبغیر بہ

حکمہ کتاب بقال الغسل لمطلق فرض بحکمہ کتاب والنیت سنت بحکمہ الخبر مثال سکی یہ ہے کہ اگر تعلق فرماتا ہے کہ تم وضو میں اپنے چہرہ کو دھوؤ یہاں حکم مطلق دھونے کا ہے پس اس مطلق کو نیت اور ترتیب اور لگا تار دھونے اور بسم اللہ شرط کرنے کے ساتھ بوجہ خبر مواد کے مقید نہیں کرینگے کیونکہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی ان حدیث پر بھی عمل کیا جائے گا اس طرح کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس کہا جائے گا کہ مطلق دھونا بحکم کتاب اللہ فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کے سبب سنون سے اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ پاک قرآن میں فرماتا ہوا یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوهکم

وایدیکم لعلکم توفون واسمحو برؤسکم وارجلکم الی الکعبین یعنی اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منہ اور ہاتھوں کو کنبدین تک اور مسح کر لو اپنے سر کو اور پاؤں کو ٹخنوں تک حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ نے ہم کو وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور وہ دونوں امر مطلق ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہران خاص باتوں پر کچھ شرائط بڑھاتے ہیں مالکؒ کہتے ہیں کہ وضو میں اعضا کا لگا تار دھونا چاہیے تاکہ اگر ہوا میں اعتدال ہو تو پہلا عضو خشک نہ ہو جائے کیونکہ نبی علیہ السلام ایسا ہی کیا کرتے تھے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہے ترتیب یہ مراد ہے کہ جس طرح اللہ کے کلام میں وارد ہے اسی ترتیب آگے پیچھے عمل کرے اس طرح کہ پہلے منہ کو دھو دے پھر ہاتھ کو اس طرح آخر تک اور نیت یہ ہے کہ وضو کرتے وقت دل میں اس بات کا قصد کرے تاکہ میں وضو کرتا ہوں واسطے رفع حدت کے اور پڑھنے نماز کے یا چھوئے نصف کے وغیرہ وغیرہ ترتیب کی خفیت پر کئی حدیثیں دلالت کرتی ہیں مثلاً اے اللہ کے یہ حدیث ہے جسکو حضرت عثمان سے بخاری نے روایت کیا تو انا تو ضاً فارغ ہلے ید یہ ثلاثہ معصف واستشر ثلاثہ غسل وجمہ الی اخرہ یعنی انھوں نے وضو کیا پس اپنے ہاتھ پر تین بار بانی ڈالا پھر گلی کی اور ناک مجاڑی تین بار پھر پانی سمجھ دھو یا تین بار وغیرہ وغیرہ اس میں نقطہ ختم قواعد نحو کی اور سے ترتیب بد دلالت کرتا ہے اور نیت کی خفیت پر یہ حدیث دلیل ہے جو بخاری و مسلم میں حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے انصاف الاعمال بالنیات یعنی کام نیت کے ساتھ ہیں چونکہ وضو بھی ایک کام ہے اور نیت بھی چاہیے اور نیت ظاہری



کہتے ہیں کہ وضو کے شروع میں بسم اللہ کنافرض ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے جو ترجمہ بنی ابن ابی ائیمہ اور  
ابوداؤد نے ابوہریرہ سے روایت کی ہے لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه اسکا وضو نہیں جسے اس پر  
اللہ کا نام نہ آیا امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ آیت میں سوائے تین اعضاء کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کے اور  
کوئی بات مذکور نہیں اس کے ساتھ لگاتار دھونے اور ترتیب وار عمل کرنے اور بسم اللہ کرنے کو شرط قرار دینا بیان  
آؤ قرار پانین سکتا کیونکہ یہ خود اپنے مفہوم میں صاف میں تو ضرور ہے کہ یہ شرائط فاغسلوا اور امسحوا  
کی مطلقیت کے لیے نسخ قرار پائیں گے اور اخبارا ماماد کے ساتھ نسخ ناجائز و خفیہ اس محال کی طرح فیصلہ کرتے ہیں  
جس کے کتاب اللہ حدیث دونوں پر اپنے اپنے درجہ کے مطابق عمل ہے وہ کہتے ہیں کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے یعنی  
دھونا اور مسح کرنا وہ تو فرض ہے اور جو کچھ حدیث سے ثابت ہے وہ مستحب اسکو فرض تو فرض واجب بھی  
فرائض میں دے سکتے اس لیے اعمال کے باب میں واجب کا وہی مرتبہ ہے جو فرض کا جس طرح فرض کا بجا لانے والا  
آداب پاتا ہے اور تارک مذاب اٹھاتا ہے یہی مال اس شخص کا ہے جو واجب بجا لائیے یا ترک کرے یہاں عبادت  
میں جا کر دونوں کا فرق کھلتا ہے کہ فرض کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر ہے اس لیے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے  
اور واجب کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر نہیں کیونکہ یہ دلیل قطعی سے ثبوت کو پہنچتا ہے اور یہ جو حدیث میں آیا ہے  
انما الاعمال بالنیات یہاں مراد محلوں کا تو اب یہ آئی دوسری اگر دوسری اعمال مراد ہوتی تو چاہیے تھا کہ بدن  
اور کپڑے اور مکان کو پا ل کر تارک رہی کو چھپانا اور قبلہ کی طرف منہ کرنا بدن نیت کے درست نہ ہوتا مالا نہ کہ  
یہ چیزیں بدن نیت کے بھی درست ہیں اور یہ بات ٹھہری ہوئی ہے کہ عمل کا تو اب بدن نیت کے حاصل  
نہیں ہوتا بخلاف عمل کی صحت کے کہ وہ بدن نیت کے بھی ہو جاتی ہے۔

اور حرف فاکرنا غسلا میں ہے وہ اس لیے ہے کہ نماز پر کھڑے ہونے کے ارادے کے بعد سب اعضا کو دھونا  
چاہیے اس سے مسلم نہیں ہوتا کہ بعض اعضا کو پہلے اور بعض کو پیچھے دھو دین اس طرح لگاتار دھونا بھی آیت نہیں نکلتا  
ایک زائد بات یہاں نہ متواتر اور مشہور حدیثوں سے ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل فرمانا اس کے  
مسنون ہونے پر دلالت کرتا ہے اور یہ جو آئیے فرمایا ہر لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه  
مراہس سے یہ جو کضم کا اول نہیں اور ہا یہ میں اسکو مستحب لکھا اور کذا قلنا فی قولہ تعالیٰ الترتیب والترانی

فاجعلوا کل واحد منہما ما تہجدہ ان الکتاب جعل جلد الماۃ حد للزمانا ملاینا وعلیہا الغریب جدا  
القولہ علیہ السلام البکر بالکبر جلد ماۃ و تفریب عام بل یعمل بالخبر علی وجہ لا یغیر حکم الکتاب

فیکون الجلد حد اشراعیاً بحکم الكتاب والتغریب مشروعا سیاسیا بحکم الخبر  
 دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ زانیہ عورت اور زانی مرد کے نتو کوڑے لگاؤ اس آیت میں حد زانیہ  
 غیر محسن کے واسطے نتو کوڑے ہیں پس میرا جو اس حدیث احادیث کے جس مرد کا نکاح نہ ہوا ہو اور وہ باکرہ عورت  
 سے زنا کرے تو دونوں کو نتو کوڑے مارنے اور ایک سال جلا وطنی کی سزا ہے ایک سال تک جلا وطن کرنے کی سزا نہیں  
 بڑھائیے بلکہ اس حدیث احادیث اس طرح عمل کرینگے کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بے پس ہو کوڑے مطابق حکم  
 کتاب اللہ کے حد شرعی ہونگے اور ایک سال کے لیے جلا وطن کر دینا موافق حکم حدیث کے بطور سزا کے  
 حاکم شرع سے متعلق ہو گا اگر حاکم شرع مصلحت وقت دیکھے تو سیاست یہ سزا بھی دے۔ مہول اللہ نے فرمایا ہے  
 کہ کنوا را جب زنا کرے کنواری کے ساتھ تو نتو کوڑے اور ایک سال کے لیے جلائے وطن ہے اسکو سلم  
 اور ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور قرآن میں یہ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد  
 منهما مائة جلدة یعنی زنا کرنے والی عورت اور مرد میں سے ہر ایک کو نتو کوڑے مارو امام شافعیؒ نے  
 خبر واحد سے اس نص پر یہ اضافہ کیا ہے کہ غیر محسن زنا کرے تو کوڑے بھی مارے اور جلائے وطن بھی  
 کرے من خفیہ اس امر کو اس لیے جائز نہیں رکھتے کہ کتاب پر زلیقہ نہ ہو اور ان کے نزدیک خبر واحد سے  
 جو غلطی ہوتی ہے نسخ کتاب کا جو قطعی ہے درست نہیں اس لیے انھوں نے صرف نتو کوڑے مارنے کا حکم دیا  
 اور جلائے وطن کرنے کو ملتوی رکھا۔ خفیہ کے نزدیک یہ حدیث اس آیت سے منسوخ ہو گئی ابتداء  
 اسلام میں اس حدیث پر عمل دیا نہ تھا جب آیت اتری تو حدیث کا حکم جلا وطن کی نسبت منسوخ  
 سمجھا گیا کیونکہ آیت میں تمام حد صرف کوڑے مارنے کے سوا کوئی دوسرا امر نہیں تو جلائے وطن  
 تمام حد میں سے نہ تھا شافعی کے نزدیک حد زنا کا ایک جز سال بھر کے لیے جلائے وطن بھی ہے ابو خنیفہؒ  
 اسکو حد زنا کا جز نہیں مانتے بلکہ اسکو سیاست کے لیے قرار دیتے ہیں یعنی حاکم کسی کو سیاست کسی مصلحت کے واسطے  
 چند روز کو جلا وطن کر دے تو جائز ہے دلیل اسکی یہ ہے عبد الرزاق نے سعید بن المسیبؒ روایت کی ہے  
 کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو خیبر کی طرف نکلوا دیا تھا وہ ہر قتل سے مل گیا اور نصرانی ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے  
 فرمایا کہ میں اب کسی کو جلا وطن نہیں کرونگا پس اگر جلائے وطن حد کا جز ہوتا تو حضرت عمرؓ جیسے صحابی جو حدود  
 کے قائم کرنے میں بڑے محتاط تھے کبھی ترک جلائے وطن کا عہد نہ کرتے کیونکہ حد انہما سے ترک  
 نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ جلائے وطن کرنا صرف سیاست کے لیے تھا وکذلك فی قوله تعالیٰ

ولیلو فوا بالبيت العتيق مطلق فی سمي الطواف بالبيت فلا یزاد علیہ شرط الوضوء بالخبر بل یعمل به علی وجه لا یتغیر به حکم الكتاب بان یکون مطلق الطواف فی مناجمک الکتاب والوضوء واجبا بحکم الخبر لیجبر نقصان اللزام بترك الوضوء الواجب بالدم میسری مثال خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ چاہے کہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کریں یہ آیت سبھی طواف کعبہ میں مطلق ہے لہذا بوجہ خبر آحاد کے اس پر وضو کی شرط نہیں بڑھائی گئی بلکہ حدیث پر اس طرح عمل ہو گا کہ کتاب فقہ کا حکم نہ بدلے اور صورت اسکی یہ ہے کہ مطلق طواف موافق حکم کتاب اللہ کے فرض ہو گا اور طواف میں وضو نہ مطابق حدیث آحاد کے واجب ٹھہرے گا اگر اس واجب یعنی وضو کو بحالت طواف ترک کرے گا تو ایک جائزہ کے ذریعہ کرنے سے نقصان پورا ہو جائے گا فقہ شریع اسکی یہ ہے کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے طواف کے لیے طہارت فرض ہے طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں کیونکہ ابن عباسؓ سے روایتی ہے کہ انسؓ اور زیدؓ نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہذا الطواف حول البیت مثل الصلوة الا انکم تیکلمون فیہ یعنی طواف کرنا اگر خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے مگر فرق اس قدر ہے کہ تم طواف میں بولتے ہو اور جبکہ طواف نماز کے مثل ٹھہرا تو جس طرح نماز کے لیے طہارت شرط ہے اسی طرح طواف کے لیے بھی شرط ہوگی امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ طواف لفظ خاص ہے اس کے معنی معلوم ہیں یعنی خانہ کعبہ کے آس پاس پھرنا تو اس صورت میں طہارت کی شرط اس کے ساتھ مقرر کرنا بیان تو ہو نہیں سکتا کیونکہ جو صاف ہے بلکہ یہ شرط خاص کے اطلاق کو نسخ کرے گی اور نسخ خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے غایت یہ ہے کہ شرط طہارت طواف کے لیے واجب ہوگی جس کے ترک سے طواف میں نقصان لازم آئے گا اور اسکی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے کہ اگر طواف زیارت سے تو قربانی کرے اور اگر دوسری قسم کا طواف ہے تو صدقہ دے یہ بھی یاد رکھو کہ آنحضرتؐ نے جو طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر بات میں ذہن برابر رہیں دیکھو طواف میں رکوع اور سجود کمانہ کر پس تشبیہ میں یہ لازم نہیں کہ تشبیہ میں وہ تمام باتیں ہوں جو تشبیہ میں پائی جاتی ہیں پس مراد اس سے کہ طواف مثل صلوٰۃ کے ہے یہ ہے کہ طواف ثواب میں نماز کی طرح ہو وکن ذلک قوله تعالیٰ وارکعوا مع الراکعین مطلق فی سمي الرکوع فلا یزاد علیہ شرط التقبیل بحکم الخبر ولکن یعمل بالخبر علی وجه لا یتغیر به حکم الكتاب فیکون مطلق الرکوع فرضا بحکم الکتاب والتقبیل واجبا بحکم الخبر جو تھی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہو کہ رکوع کر رکوع کرنے والوں کے ہمراہ رکوع کا یہ قول سارے رکوع میں مطلق ہے اس لیے اس حکم مطلق پر بوجہ حدیث آحاد کے تعدیل کی شرط نہیں

بڑھائی جائے گی ہاں حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے کہ کتاب اللہ کے حکم میں تفسیر نہ آئے ہیں مطلق رکوع مطابق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور تعدیل موافق حکم حدیث کے واجب ٹھہرے گی تفصیل اسکی یہ کہ بعد از نماز قیام فرما کر رکوعا و اسجد و امین رکوع کروا دے بعد رکوع کے منہ یہ کہ قیام کی حالت کو ترک کر کے جھک جائے اور دونوں ہاتھ گھٹنوں پر ٹیکے سے اور بعد اسے کہتے ہیں کہ پیشانی زمین پر رکھے امام شافعی امام احمد اور امام ابو یوسف ان دونوں کے ساتھ تعدیل رکاز کو لانے ہیں اور کہتے ہیں کہ رکوع اور سجدہ کی حالت میں اطمینان رکھے جلدی نہ کرے رکوع کے بعد کھڑا ہو تو سجدے کو جانے میں گھبراہٹ نہ کرے اور دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھے تو اس وقت بھی اطمینان بیٹھے اسی وجہ سے ان میں سے تعدیل رکاز کو فرض قرار دیا ہے اگر یہ ارکان فوت ہو جائیں تو نماز فوت ہو اور دلیل عیسائی حدیث لاتے ہیں اور دوسرے کہ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور سرور عالم سجدے کو نے میں بیٹھے ہوئے آئے نماز پڑھی جس میں رعایت تعدیل رکاز اور قورہ اور جلسہ کی خوب نہ کی پھر آیا اور حضرت کو سلام کیا آپ نے اس کو سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصل فانک لم تصل یعنی پھر جا اور نماز پڑھ کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی درمیں طرح کی بار ہو آخر کار اسے تیسری بار پوچھی بار میں عرض کیا کہ مجھ کو یا رسول اللہ سکھائیے آپ نے فرمایا کہ تو نماز میں رکوع کر یہاں تک کہ تو آسین ٹھہرے اور پھر سر اٹھایا یہاں تک کہ تو سیدھا کھڑا ہو پھر سجدہ کر یہاں تک کہ تو دل جمعی سے سجدہ کرے پھر سر اٹھایا یہاں تک کہ تو دل جمعی سے بیٹھے آئے آخر امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ رکوعا و اسجد و اسجد و القاط خاص ہیں اور خاص میں بیان تفسیر کی احتیاج نہیں ہوتی اور حدیث کا مضمون بطور بیان کے نص مطلق کے ساتھ وابستہ نہیں ہو سکتا تو اب اگر حدیث کے مضمون کو اس سے ملایا جائے گا تو نسخ سمجھا جائے گا پس حدیث نص کے اطلاق کی ناسخ قرار پائے گی حالانکہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نص کا نسخ جائز نہیں کیونکہ خبر واحد ظنی ہے اور نص قطعی پس امام ابو حنیفہ نے اس مقام پر ایسا فیصلہ کیا کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے وہ تو فرض ہے اور وہ صرف رکوع اور سجدے کا حکم ہے اور جو کچھ سنت سے معلوم ہوا وہ واجب ہے۔ وعلیٰ هذا قلنا يجوز الوضوء

بماء الزعفران وبکل ماء خالطه شئ طاهر فغير احدا وصافه لان شرط المصير الى التيمم

عدم مطلق الماء وهذا قد بقى ماء اطلقا فان قيد الامانة مازال عنه اسم الماء

بل قراره يدخل تحت حکم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفته المنزل من السماء

فیدالہذا المطلق وبہ یخرج حکم الزعفران والصابون والاشنان وامثالہ وخرج عن ہذہ

القضیۃ للماء النجس بقولہ تعالیٰ ولكن یرید لیطہرکم والنجس لا یفید الطہارۃ وبہذہ

الاشارۃ علم ان الحدیث شرط لوجوب الوضوء فان جمیع طہارۃ بدون وجود الحدیث محال  
یعنی چونکہ مطلق ہمارے نزدیک واجب الہل ہے اس واسطے ہمارے علمائے خفیہ کے نزدیک زعفران کے پانی  
اور ہر ایک ایسے پانی کے ساتھ دغودست ہے جس میں پاک چیز لگتی ہو اور اس کے اوصاف میں سے ایک کو  
بدل دیا ہو کیونکہ تم اس وقت درست کہ مطلق پانی موجود نہو چنانچہ اللہ نے فرمایا فان لم تجدوا ماء فامتنموا  
یعنی اگر مطلق پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تمیم کرو امام شافعی کہتے ہیں کہ ماء زعفران اور ماء صابون وغیرہ میں  
تقصید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تحت میں داخل نہو گئے فان لم تجدوا ماء فامتنموا کیونکہ یہاں  
ماء کا لفظ مطلق نہیں پانی ایسا خالص ہو نا چاہیے جیسا کہ برساتا ہو تاکہ ماء مطلق کے تحت میں داخل ہے جواب  
اسکا یوں دیا گیا کہ جو اضافت ماء زعفران یا ماء صابون وغیرہ میں پانی جاتی ہو اس کا نام اور نہیں ہوتا  
بلکہ اس اضافت سے زیادہ ثبوت اطلاق اسماء کا ہو گیا اگر کوئی کہے پانی اٹھائے اور دوسرا ماء صابون یا  
ماء زعفران لے آئے تو وقت کی رود سے بعید نہو گا ہاں بعض جگہ ماء کی اضافت ایسی بھی ہو کہ اس سے اطلاق  
ماء کا نہیں رہتا جیسے ماء اور دکر اگر کوئی پانی مانگے اور ماء اللورد دیا جائے تو یہ نعمت کے خلاف ہو گا پس  
ماء الزعفران اور ماء الصابون میں اضافت کی دو حالت ہو جو ماء البیر اور ماء العین میں یہی خارج  
کہتا ہے کہ ہر کی اضافت کی حالت دوسرے لفظ کی طرف مومن استعمال سے ظاہر ہوتی ہو اگر کوئی شخص ہاتھ  
سمتہ دھونے یا وضو کرنے یا نہانے کو پانی مانگے اور ماء الصابون یا ماء الزعفران لا دیا جائے تو مضائقہ  
نہو گا کیونکہ غرض طہارت کا حاصل کرنا یا صفائی کا حاصل کرنا ہے اور وہ ان سے حاصل ہے البتہ اگر مینے کو  
پانی مانگا جائے اور ماء الزعفران یا ماء الصابون لا دیا جائے تو یہ ہے تو فی میں داخل ہو گا اور بعض بعض  
جگہ ہر کی اضافت دوسرے لفظ کی طرف ہو کر اصطلاحی نام مقرر ہو گیا جیسے ماء الخلات عرق بید شک  
کا نام ہے اور ماء العسل شہد سے ایک خاص طرح سے تیار کیے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء الشبیرہ شیخ کا  
نام ہے اور ماء اللحم ایک خاص طرح سے گوشت سے معطر کیے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء اللورد عرق گلاب کا نام ہے  
بہر صورت ماء الزعفران اور ماء الصابون سے وضو کرنے کا مقصد حاصل ہو جا تا ہے اور اگر یہ شرط لگائی  
جائے کہ پانی ہی حالت او مطلق پر پانی رہے جیسا کہ آسمان سے اترتا تھا تو اس شرط کے لگانے سے مطلق میں

قید زیادہ ہوگی جس سے کتاب بشر بر زیادتی لازم آئے گی اس قاعدہ مذکورہ کے موافق ماہ و منول و ماہ صلوٰۃ  
 و در ماہ اشنان کی نسبت حکم دیا گیا کہ نہ وضو اور غسل درست اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ اگرچہ یعنی ناپاک پانی اس تقریر  
 سے مطلق ماہ کے تحت داخل ہوتا ہے تو چاہیے کہ اس سے بھی وضو درست ہو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ ناپاک پانی  
 آیت کے اس دوسرے جملے سے خارج ہو و لکن یہ دلیل ہر کسہ یعنی خدا ارادہ کرتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور ناپاک  
 پانی سے تطہیر یعنی پاکی حاصل نہیں ہوتی لہذا اس سے وضو اور غسل درست نہو گا اس شائع سے یہ بھی معلوم ہوا  
 کہ وضو کے وجہ ہونے کے واسطے وضو کا ڈھنسا شرط ہے کیونکہ بغیر ڈھنسنے وضو کے طہارت حاصل کرنا ناممکن ہے اگر یہ  
 شبہ ہو کہ الوضوء علی الوضوء نور علی نور آیا ہے یعنی باوجود وضو کے پھر وضو کرنا زیادتی تو اب درود ایت کا  
 موجب ہے پس حدیث کا ہونا وضو کے واسطے شرط نہ ہوا تو جواب اس کا یہ ہے کہ باوجود وضو کے وضو کرنا واسطے  
 حصول طہارت کے نہیں بلکہ واسطے حصول زیادتی فضیلت کے ہے اور یہ جو قمری است و غیرہ میں مذکور ہے کہ ہر  
 نماز کے لیے وضو کرنا چاہیے گو وضو سے اس لیے کہ جو کچھ اسکی زبان سے جموئی بات نکلی ہوگی اور جو کچھ کسی کی  
 نصیحت کی ہوگی اور اس وجہ سے گناہگار ہو گیا ہوگا تو اس وضو سے وہ گناہ کا حدیث نائل ہو جائیگا یہ تاویل کیجئے  
 کیونکہ وضو صرف حدیث ظاہری کے رفع کرنے کے لیے ہے نہ درود کوئی اور بہتان کا گناہ مٹانے کے لیے یہ

توبہ سے رفع ہوتے ہیں قال ابو حنیفۃ المظاہر اذا جامع امرأۃ فی خلل اللعالم لا یناف الاطعام

لان الکتاب مطلق فی حق الاطعام فلا یزاد علیہ شرط عدم التیسس بالقیاس علی الصوم بل المطلق

بجری علی اطلاقہ و المتعبد علی تعقیدہ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنے کے متعلق امام ابو حنیفہ  
 رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مظاہر نے یعنی جس شخص نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا ہو اٹھائے ساکین کو کھلانے کے  
 درمیان میں بغیر ساٹھ مسکینوں کے پورا ہونے کے اپنی زوجہ سے جس سے ظہار کیا تھا اجماع کر دیا تو وہ از میر تو  
 سب ساکین کو کھانا نہ کھلائے بلکہ جو باقی رہ گئے ان کو کھلائے کیونکہ کتابتہ میں کفارہ ظہار میں جہان  
 ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا ذکر ہے مطلق ہے اس قید کے ساتھ متعبد نہیں کہ زوجہ کو کفارہ پورا ہونے تک  
 ہاتھ نہ لگائے ان روزوں کا کفارہ ظہار اس قید کے ساتھ متعبد ہے جیسا کہ فرمایا ہو و لا یزاد علیہ من فسادہ  
 ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتما سا ذاکم تو عطفون بہ  
 واللہ بما تعلمون خبر نہیں کہ عید فصام شخص میں متعبد ہیں من قبل ان یتما من لم یتطع  
 فاطعام سنین مسکینا میں جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں انکی صحبت کو اپنے اوپر اس طرح

حرام کر لیتے ہیں پھر جو بات کسی قحی اس سے عود کرنا چاہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ خیرم جانی ہے اور زور بر حلال ہو جائے تو ان کو ایک غلام کا آزاد کرنا چاہیے قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اس سے تکلیف نصیحت ہوگی اور انہی خبر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی آزاد کرنے کے لیے غلام نہ پائے تو دو مہینے کے متواتر بلا فصل روزے رکھے وہ بھی قبل اس بات کے کہ جماع واقع ہو پھر جو کوئی روزہ نہ رکھ سکے تو ساتھ فقیر دیکھو کھانا دینا ہو بھلا دیکھو اشرے کفارہ ظہار میں تین چیزوں کا ذکر فرمایا ہے ایک غلام آزاد کرنا دوسرے اگر غلام نہ لے تو دو مہینے کے بے درپے روزے رکھنے تیسرے اگر روزے رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساتھ محتاج کو کھانا کھلائے پہلی دوسری قسم کو مقید کیا ہے اس بات کے ساتھ کہ قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اور تیسری قسم کو مطلق چھوڑا سو جو شخص کفارہ ظہار نہ کرے روزہ رکھ کر آزاد کرنا چاہے وہ تمام روزے پورا کرنے سے پہلے اپنی زوجہ کے پاس نہیں جاتا اگر جائے گا تو پھر از سر نو تمام روزے رکھنے پڑیں گے پس امام اعظمؒ کے نزدیک کفارہ صوم پر جو مقید ہو قیاس کر کے کفارہ طعام ساکین کو مقید نہیں کیونکہ مطلق مطلق رہے گا اور مقید مقید اور امام شافعیؒ نے ساتھ مسکین کو کھانا دینے کو بھی ان دونوں پر حل کرنے میں ان کے نزدیک جس عورت سے ظہار کیا تھا تو اس سے صحبت کرنے سے قبل ہی ساتھ مسکینوں کو کھانا دے اگر بعد صحبت کے دے گا تو درست نہ ہو گا اگر امام فاضل کے نزدیک تناظر ہو کہ اگر ساتھ مسکینوں کو کھانا دینے کے اندر عورت مذکورہ سے راکھو یا دن کو صحبت کر لیا تو نئے سرے سے پھر کھانا دینا نہیں پڑے گا جیسا کہ دو مہینوں کے روزوں کے اندر صحبت کر لینے سے یا ایک دن بھی افطار کر لینے سے نئے سرے سے پھر روزے رکھنے پڑتے ہیں اس لیے کہ ان روزوں میں بے درپے ہونا اور صحبت سے بیشتر رکھنا ضرط ہے امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اطلاق مطلق اور مقید مطلق پر علحدہ علحدہ عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں میں تضاد ہے نہ تنافی تو پھر مطلق کو مقید پر حل کرنا کیا ضرور ہے و کذا لک قلنا الرقبتہ نے کفارۃ الظہار والیمین مطلقاً فلانیداعلیہ شرط الایمان بانقیاس علی کفارۃ القتل اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ قسم میں مطلق غلام کا آزاد کرنا آیا ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر اور کفارہ قتل میں مسلمان غلام آیا ہے تو جہان مطلق ہے وہاں مطلق پر عمل کیا جائے گا اور جہان مقید ہے وہاں مقید سے کا مطلق کو مقید پر قیاس نہیں کریں گے امام شافعیؒ نے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے مابین کو کفارہ قتل پر حل کیا ہے اور کہا ہے کہ کافر کا آزاد کرنا درست نہیں کفارہ قتل کے باب میں اشر فرماتا ہے ومن قتل مؤمناً خطاً فغیرہ رقبتہ مؤمنہ یعنی جسے مسلمان کو غلطی سے مار ڈالا تو اس کو ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا چاہیے

باوجودیکہ ظہار اور قسم کے کفار دونوں میں مطلق و قہر نہ کہہ سہہ کہتے ہیں کہ تمام کفار دونوں کی جنس ایک ہے امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ ان دونوں کی جنس میں اطلاق سے نہیں تحریر و قہر واقع ہے اس لیے یہاں مطلق کو مقید بہ محل نہیں کیا جائے گا اور کفارہ ظہار قسم میں کافر دونوں ہر طرح کا نظام آزاد ہو گا کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے اور دونوں میں نہ تضاد ہے نہ تنافی فان قيل ان الكتاب في مسحه الراس يوجب

مسح مطلق البعض وقيد نحوه بمقدار الناصية بالخبر والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقيد نحوه بالمدخول بمحدث امرأة رفاعه يعني اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ علماء حنفیہ کے نزدیک سر کا مسح جو کتاب التشریع میں مطلق ہے حدیث سے ناصیہ کی مقدار کے ساتھ مقید کیا گیا ہے مالا کہ حنفیہ کے قاعید کے مطابق مطلق کتاب اللہ کو حدیث سے مقید نہیں کرتے اور وہ سر پر شبہ یہ ہے کہ کتاب التشریع میں ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیدیں تو دوسرے شخص کے ساتھ صرف نکاح ہو جائے اور طلاق دیدینے سے پہلے خاوند کو اس مطلقہ نشہ کا نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے علماء حنفیہ نے اس مطلق کو حدیث رفاعہ سے مقید کر دیا ہے کہ صرف نکاح سے حرمت غلیظہ کی انتہا نہیں ہوتی بلکہ نکاح کے ساتھ زوجین کا ہم بستر ہونا بھی شرط ہے یہاں مطلق کتاب کو مقید کر دیا ہے ان دونوں کا کیا جواب ہے قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فان حكم المطلق ان يكون آلائی

بای فرد کان اثباتاً بالماوریه وآلائی بای بعض کان ههنا لیس بات بالماوریه

فانه لو مسح على النصف او على الثلثين لایكون الكل فرضاً وبه فارق المطلق المجمل پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ مسئلہ مسح سر میں جو کتاب التشریع و المسحوا بزوجہم سے وہ مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے مطلق اس واسطے نہیں کہ حکم مطلق کا یہ ہے کہ اسکے افراد میں سے جس فرد پر عمل کر گیا تو ماوربہ کا ادا کرنے والا ہو گا اور یہاں اگر کسی شخص نے آدھے سر پر مسح کیا یا دثلث پر مسح کیا تو یہ نہیں کہہ سکے کہ آدھے سر کا یا دو تہائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور جب مسح سر میں آیت مجمل ہے کہ اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ تمام سر پر مسح کیا جائے یا بعض پر تو اس کو نبی علیہ السلام کے فعل نے بیان کر دیا اور وہ یہ ہے کہ مسلم اور طہرانی اور ابو داؤد اور ابوی نے مغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضع نسجه بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين یعنی جناب سرور کائنات نے وضو کیا تو مسح کیا اپنے ناصیہ اور عمامے اور موزوں پر اور ناصیہ آگے سے چوتھائی سر کے برابر ہوتا ہے



اور ابو داؤد اور حاکم نے انس سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وضو کرتے تھے اور انکے سر پر عمارت خالیں پناہ نماز کے نیچے لانے اور مقدم سر کو مسح کیا مقدم سر سے مراد وہی حصہ ہے کہ آگے سے جو بخالی سر ہوتا ہے اور ایسے ہی بیٹی نے عطا سے روایت کی ہے اور آگے سے جو بخالی سر کو مسح کرنا حضرت عثمان سے بھی مروی ہے اسکو سید بن منصور نے روایت کیا ہے غرض کہ اسی طرح فرض ہونے کے لیے یہ حدیث

بیان ہیں۔ واما قيد الدخول فقد قال المفضلان النکاح فی المصحل علی لوطی لاذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وھذا نیز واللسوال اور دوسری بات کا جواب ہے کہ بعض علماء کے نزدیک حتی تنکح زوجا غیرہ میں نکاح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں وچراہکی یہ ہے کہ زوج کے لفظ سے نکاح تو پہلے ہی معلوم ہوتا تھا ازلیہ اور زوجہ جب ہی کہلانے ہیں کہ طرفین میں نکاح ہو گیا جب نکاح پہلے سے مفہوم ہو گیا تو تنکح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہو گئے تاکہ تکرار لازم نہ آئے غرض اس صورت میں تو سوال اور جواب نہیں

ہوتا و قال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من للشاھد فلا یلزم مہر قيد الکتاب بخبر الواحد اور بعض علماء کے نزدیک بہتر ہوتا حدیث مشہور سے ثابت ہے حدیث آحاد سے ثابت نہیں اور حدیث مشہور سے کتاب الشریعہ زیاتی جائز ہے حدیث رفاء مشہور کے درجہ میں ہے حدیث آحاد نہیں اور وہ یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ رفاء کی عورت حضرت عائشہ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ یا حضرت میرے خاوند نے مجھ کو تین طلاق دین سو میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کیا جس میں نے اُسکو ایسا پایا جیسے کپڑے کا کھونٹ یعنی نامرد ہے حضرت مسکرات اور فرمایا اتریدین ان ترجی الی دفاعہ لاحتی تذوقی سبیلہ ویذوق عسلناک یعنی کیا تو چاہتی ہے کہ رفاء کے نکاح میں پھر چٹ جائے یہ نہیں درست ہے جب تک کہ تو اس دوسرے خاوند کا شہدہ نہ چکے اور وہ تیرا شہدہ چکے یعنی بدون صحبت اول نماز سے نکاح درست نہیں عائشہ نے کہا ہے کہ عسلہ جامع ہے۔ یہ تمام تقریر معنف نے سید ابن عسب کی رد کے لیے چلائی ہے جسکا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ بدون دلی کے حلال ہو جاتی ہے اور دلیل انکی آیت کا اطلاق ہے اور ہماری دلیل حدیث عسلہ ہے جو مشہور ہے اور ائمہ نے اُسکو قبول کیا ہے اور ایسی حدیث زیادتی کتاب بردست ہے لہذا کہنا بدن دلی کے معنی نقطہ دوسرے شہر کے نکاح کا کافی ہونا بدن دلی کے اس نتیجے مخالف ہے یہاں تک کہ اگر قاضی اسکا حکم دے تو اُسکا حکم جاری نہ ہوگا اور ادا ہے کہ کہا جائے کہ مراد نکاح سے آہ حتی تنکح میں دلی کو اور یہ حدیث عسلہ اسکا بیان ہے اس واسطے کہ ہمیں اسے اس کی تائید کرنا چاہیو۔

نکاح مفہوم ہوتا ہے اگر تم تک سے بھی نکاح مراد لین تو تاکید ہوگی درجہ تک سے مراد اہل ہر تو تائیس ہوگی

### فصل فی المشترك والماول

فصل مشترک اور اؤل کے بیان میں

المشترك ما وضع لمعينين مختلفين اولعان مختلفه الحقائق مثالہ قولنا حارینہ فاعلم

تتناول الامن والسفینہ والمشری تیناؤل قابل عقد البیع وکویل لسماء وقولنا بلین

فانجینل ابین والبیان مشترک وہ ہے جو وضع کیا جائے دو مختلف معنی کے واسطے یا دوسے زیادہ

سانی مختلفہ کے لیے مثلاً کلمہ جاریہ کہ اسکے دو معنی ہیں ایک کنیز و دم کشی اسطرح کلمہ مشری شامل ہو کر بیلا

کو اور آسمان کے ستاروں میں سے ایک ستارہ کو یا ہم کہیں بائن تو اس میں دو معنی کا احتمال ہے ایک ہے اور

دوسے کا اور دوسرے بیان کرنے والے کا۔

مشترک کی دلالت ہر معنی پر حقیقتہ ہوتی ہے اور ہر معنی کے واسطے ابتدا و بعد اوضاع کیا جاتا ہے اور تمام

معنی مختلفہ الحمد للہ ہوتے ہیں مگر بعض علماء عربیت مشترک کے وجود کے منکر ہیں اور اکثر اسکے قائل ہیں اور وہ

یا تو درواضع کا وضع کیا ہو اسے کہ ایک ایک معنی کے واسطے وضع کیا اور دوسرے نے دوسرے معنی کے لیے

پھر اس لفظ نے دونوں معنی میں شریعت پکڑ لی یا ایک ہی بار دونوں معنی کے لیے بنایا گیا ہو تاکہ معنی دہا پر

ابہام رہے کیونکہ کبھی قصرت سے خواہی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے چنانچہ انس بن مالک سے پوچھا کہ قصرت

طہریل میں بخاری نے روایت کی ہے کہ جب آنحضرت غار کیطر چھپنے کو چلے تو جو لوگ حضرت ابو بکرؓ سے ملتے

تو پوچھتے کہ اے ابو بکرؓ یہ کون ہے جو تمہارے آگے بیٹھا ہوا ہے ابو بکرؓ نے فرمایا ہذا رجل یحییٰ السبیل

یہ ایک شخص ہے کہ میری رہبری کرتا ہے۔ انہی کہتے ہیں کہ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ وہ اس ظاہری رستے کی رہبری

مراد لیتے ہیں حالانکہ وہ نیکی کی راہ مراد لیتے تھے اکثر زبان بین الفاظ مشترک کے ہونے میں شبہ نہیں اور اس

بات کو تسلیم نہ کرنے والا گویا ضرورت کا منکر ہے اور مراد مشترک مشترک نہیں ہے حرف جار اور ضمیر مجرور حذف

ہو گئے ہیں مثلاً لفظ جار یہ کہ کنیز اور کشی کے معنی میں مشترک ہے اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ جار یہ مشترک نہیں

ہے نہ دونوں معنی میں مشترک ہیں پس مشترک سانی ہیں نہ لفظ اور نہ جار یہ مشترک نہیں ہے اور مشترک نہیں میں عموم

نہیں ہوتا اس لیے کہ عام کو غیر غیر معصوم کے واسطے ایک معنی وضع کرتے ہیں یا مشترک ہر معنی کے لیے طغیہ موضوع

ہوتا ہے پس عام ایک ہی وضع کے اعتبار سے صواب معانی پر صادق آتا ہے اکثر مشترک لفظ پر ایک صادق آتا ہے

اسما اشارات اور مضارک معانی اگرچہ کثیر ہیں لیکن ہر سنے کے لیے وضع علیحدہ علیحدہ نہیں ہے بلکہ معنی میں تردد  
استمال کی وجہ سے اس لیے مشترک خارج ہیں اور متحد المعنی میں داخل ہیں اور عام اور مشترک میں منافات  
نہیں البتہ عام اور خاص میں منافات ہے کیونکہ ممکن نہیں کہ جو لفظ جس حیثیت خاص ہے وہ اس حیثیت سے  
عام بھی ہو۔ وحکم المشقۃ انما اذا تعین الواحد مراداً به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا

اجمع العلماء رحمہم اللہ علیہ ان لفظ القرون المذكور فی کتاب اللہ تعالیٰ محمول اما علی  
الحیض کما ہو مذہبنا وعلی الطہر کما ہو مذہب الشافعی مشترک کا حکم یہ ہے کہ جیسا کہ  
معنی مراد ہو گئے تو دوسرے معنی کا ارادہ نہیں کر سکتے اسی واسطے علماء کا اسراجاع ہے کہ لفظ قرون سے کتاب الشریعہ  
یا حیض مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے یا موافق مذہب شافعی کے طہر مقصود ہے۔ یہ مذہب جمہور حنفیہ کا ہے  
اور اگر متحد معنی لفظ مشترک ایک استمال میں ایک ہی وقت میں مراد ہوں تو اسے عموم مشترک کہتے ہیں اور علماء  
نے اس میں اختلاف کیا ہے نظیر اسکی یہ ہے کہ کوئی کہے دایت الجارۃ یعنی میں نے جارہ کو دیکھا اور جارہ  
کے دو معنی ہیں ایک کنیز دوسرے کشتی تو کیا اتنا کہہ دینے سے یہ دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں یا کسی نے کہا اقدت  
ہند تو اس سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ہند کو حیض ہوا یا ہند حیض سے پاک ہوئی کیونکہ قرانات تضاد میں سے  
ہے امام ابو حنیفہ امام فخر الدین رازی شافعی ابو الحسن کرخ حنفی اور معتزلہ میں سے ابو الحسین بصری۔ ابو علی  
جبائی اور ابو اشعرم کے نزدیک مشترک کے لیے عموم نہیں امام شافعی امام مالک قاضی ابوبکر باقلانی شافعی درجہ الجملہ  
معتزلی کے نزدیک معانی غیر متضادہ میں عموم جائز ہے اور بعض علماء کے نزدیک جن میں ایک صاحب ہدایہ بھی ہے  
مشترک کا عموم نفی میں جائز ہے اثبات میں جائز نہیں نظیر اسکی یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ تیرے مولائے بات کرنا  
مولا لفظ مشترک ہے آزاد کرنے والے اور غلام آزاد میں اور مخاطب کے دونوں قسم کے مولا ہوں یعنی ایک تو وہ خود  
کسی کا آزاد کیا ہوا غلام ہوا اور دوسرے اس نے کسی غلام کو آزاد کیا ہو پس مخاطب کے جوئے مولائے کلام  
کونے کا قسم نہ لٹ جائے گی کیونکہ نفی کے موقع پر مشترک عام ہو جاتا ہے اثبات کے موقع پر مشترک کے واقع  
ہونے کی مثال صنفک اس قول سے ظاہر ہے وقال ابو حنیفہ و محمد اذا اوصی لموالی بنی

فلان ولبنی فلان موال من اعلی و موال من اسفل بطلت الوصیۃ فی حق الفریقین  
لاستحالة الجمع بینہما امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جیسا کہ شخص نے بنی فلان کے موال کے  
لے وصیت کی یعنی یہ کہا کہ فلان قبیلے کے موال کو میری طرف سے یہ دیداد اور قبیلے کے موال ادھر کے درجہ کے

بھی ہیں اور نیچے کے درجے بھی ہیں اور موالی کا لفظ دونوں میں مشترک ہے اس صورت میں ہر دو عدم نہیں ایک  
 سے کے وصیت باطل ہو جائے گی فریقین کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ دونوں میں مٹانہیں ملے سکتے ہیں اسکا یہ ہے  
 کہ جہت میں اختلاف ہے کیونکہ موالی کا اطلاق غلام کے آزاد کرنے والوں پر بھی ہوتا ہے اور آزاد کیے ہوئے  
 غلاموں پر بھی پس یہ لفظ مشترک ہو گا تو یہ دونوں مطلب اثبات کے مقام میں ایک لفظ ہے ایک استعمال میں  
 حاصل نہیں ہو سکتے اور دونوں قسم کے موالی کا اس وصیت میں جمع ہونا محال ہو گا موالی قسم اعلیٰ اور موالی  
 قسم اسفل سے یہ مراد ہے کہ اس قبیلے کے دو قسم کے موالی ہوں ایک تو ایسے کہ جنہوں نے خود اس قبیلے کو آزاد کیا ہو  
 اور دوسرے ایسے موالی ہوں کہ جو اسکے غلام تھے اور اس نے ان کو آزاد کر دیا ہے عدم الرجحان اور نہ ایک قسم کے موالی  
 کو دوسرے قسم کے موالی پر ترجیح ہونے کی کوئی صورت پائی جاتی ہے پس ایک سے کوئی نہیں ملے سکتے ہیں لہذا یہ کہ  
 معاصد ایسے معاملات میں تفاوت ہوتے ہیں بعض آدمی مالکوں کے ساتھ جنہوں نے آزاد کیا ہے ملوک  
 کو ناپسند کرتے ہیں تاکہ ان کے احسان کا شکر یہ ظاہر ہو اور بعض آزاد کیے ہوئے غلاموں کے ساتھ ترحم یا کسی اور  
 وجہ سے احسان کو ناپسند کرتے ہیں یا یہ ہو کہ مومنی کے ساتھ کسی ایک کا انہیں سے کوئی خاص حق متعلق  
 ہو یا مومنی کوئی غرض کسی خاص قسم سے رکھتا ہو اور جو لوگ مشترک کے لیے مومن مانتے ہیں انہیں باہم اسکے  
 استعمال میں اختلاف ہے کہ آیا تمام معانی میں اسکا استعمال یکے مطلق میں حقیقی طور پر ہے یا مجازاً ہے عراقی  
 اور ابن ماجہ کے قائل ہیں اور امام شافعی اور قاضی ابوبکر باقلانی اور امام غزالی کے نزدیک مشترک کا  
 استعمال تمام میں حقیقہ ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ لفظ مشترک اپنے تمام معانی میں ظاہر ہے تو جب کسی خاص معنی کا  
 قرینہ موجود نہ ہو تو تمام معانی پر عمل کرنا اسکا واجبہ خاص ایک معنی پر مشترک کو اس وقت عمل کر نیچے جبکہ کوئی  
 قرینہ ان معنی کے لگانے کے لیے موجود ہو گا اگر عامہ خفیہ کہتے ہیں کہ ایک سے زیادہ معنی میں لفظ مشترک استعمال  
 نہ حقیقہ جائز ہے نہ مجازاً حقیقہ اس لیے ناجائز ہے کہ حقیقت کہتے ہیں موضوع میں استعمال کرنے کو اور جبکہ کسی معنی  
 ایک لفظ کے موضوع نہ ہونے تو ایک معنی میں اسکا استعمال حقیقت کی رو سے صحیح نہ ہو گا کیونکہ ایک معنی پر موضوع نہ  
 نہیں بلکہ موضوع لہ کا جز ہیں اور جز میں استعمال حقیقت نہیں ہوتا حالانکہ لفظ مشترک تمام معانی میں سے کسی  
 خاص معنی میں استعمال یا اسے تو وہ بھی حقیقت کہلاتا ہے پس ایک استعمال میں لفظ مشترک دو معنی حقیقی طور پر  
 مستفاد نہ ہونگے تاکہ وہ عربی لازم نہ آئے اور مجازاً اس لیے ناجائز ہے کہ اس صورت میں حقیقت و مجاز کا ایک  
 استعمال میں جمع ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے اور لزوم کی وجہ یہ ہے کہ اگر لفظ مشترک کے معانی کا مجموعہ مراد

لیا جائے گا جو غیر موضوع نہ ہو گا تو مجموعے میں ہر ایک معنی علیحدہ علیحدہ بھی مراد ہو گا اور علیحدہ علیحدہ ہر ایک معنی موضوع اس صورت میں معنی حقیقی و مجازی کا ایک لفظ سے ایک استعمال میں اور ایک وقت میں ارادہ کرنا لازم ہوا اور حقیقت و مجاز کے جمع کرنے کا یہی مطلب ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے ایک معنی موضوع لا اور دوسرے اسکے کوئی مناسب معنی جو مجازی علاقہ رکھتے ہوں مراد لیے جائیں۔

شافعیؒ کی دلیل مشترک عموم پر یہ ہے ان الله وملكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلوة اللہ کی طرف رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف استغفار اور مومنین کی جانب سے دعا ہے اس سے ظاہر ہے کہ لفظ يصلون سے ایک وقت میں متعدد معانی مراد رکھے ہیں جواب اسکا یہ ہے کہ آیت یہ بات بھانے کو اتنی ہے کہ مومنین پر رسول کے صلے میں اللہ اور ملائکہ کی پیروی واجب ہے اور یہ بات جب ہی راست آئے گی کہ یہاں ایک ایسے عام معنی لگائے جائیں جو سب کو شامل ہوں اور اس صورت میں حقیقت چھوڑ کر مجاز اختیار کرنا ہو گا پس لفظ يصلون عموم مشترک کے قبیل سے نہیں رہے گا بلکہ عموم مجاز کے باب قرار پائے گا اور وہ معنی عام مجازی جو اس محل کے مناسب ہیں اعتبار سے اہتمام کرنا ہیں اور اس تقدیر پر آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اور اس کے فرشتے پیغمبر کی شان کا اہتمام کرتے ہیں تو مسلمانو تم بھی پیغمبر کی شان کا اہتمام کرو اور سلام بھیجتے رہو اور یہ اہتمام اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف استغفار ہے اور مسلمانوں کی جانب سے دعا ہے پس امتنا میں موصوف کے اختلاف کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا ہے دیکھو اگر آیت کے یہ معنی مراد رکھے جائیں کہ اللہ فرشتے پر رحمت بھیجتا ہے اور فرشتے اس کے لیے استغفار چاہتے ہیں اور اسے مسلمانو تم پیغمبر کے لیے دعا کرو تو سابق کلام نہایت رکیک ہو جائیگا کیونکہ اللہ اور پیروی واجب کرنے کے لیے یہ ضرور ہے کہ ایسے کام پر ترغیب کی جائے جو مقصد سے صادر ہو پس فعل کا متحد ہونا ضرور ہے مسلمانوں کو اللہ اور فرشتوں کی اقتدا کرنا اور پھر بجائے ان کے افعال کے ایک جہاں ان فعل عمل میں لانا نہایت معقول ہے۔ مگر یہ بھی یاد رکھو کہ امام شافعیؒ کے نزدیک لفظ مشترک سے ایک وقت میں دو معنی مراد کھنا ایسی حالت میں جائز ہے کہ ان دونوں معنی میں تضاد نہ ہو اور اس پر سب کا اجماع ہے جیسے قرعے سے کپڑوں سے ہونا اور کپڑوں سے پاک ہونا ہیں پس کسی کے نزدیک اس آیت میں والمطلقات تتوحد بانفسہن ثلثتہن تردد فقط قروے دونوں معنی متاثر نہیں ہو سکتے فقط قروے کے معنی اور ہر دو معنی میں ہونے سے یہ بات بھی بخوبی ثابت ہو گئی کہ دو معانی متضاد میں بھی اشتراک

موتلم اور جو لوگ ایسے مشترک کے منکر ہیں انکی رائے کی غلطی پر یہی دلیل ہے اور جو ملتا قرآن و حدیث میں  
الفاظ مشترک کے ہونے کے منکر ہیں انکی رائے کی غلطی بھی اسی غلطی تہذیب کے لفظ سے ہوتی ہے اور منکرین کا یہ  
کہنا کہ قرآن میں مشترک کے ہونے کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے ساتھ بیان ہوگا یا نہ ہوگا پہلی صورت میں طول کلامی  
بلا فائدہ لازم آتی ہے جو بلاغت کے خلاف ہے اور دوسری صورت میں اس سے فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا جو اب  
اسکا یہ ہے کہ مشترک کا ابہام کھولنے کے لیے جو تفسیر ہوتی ہے یہ بلاغت کے منافی نہیں اور اگر ایسے متون ہوتے ہیں کہ لفظ  
مفرد ان مشترک کی جگہ دیا فائدہ نہیں دے سکتا جیسا کہ مشترک بیان سے مل کر فائدہ دیتا ہے پس یہ بھی  
سمجھانے کا ایک طریقہ ہے بطور مثال کو نہیں کہہ سکتے اور کہیں ایسا ہوتا ہے کہ صرف قرینہ مالیہ کے ذریعہ لفظ مشترک  
میں مقصود سمجھ لیا جاتا ہے پس اس صورت میں لفظ میں کسی طرح طول پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی سمجھ لینا چاہیے  
کہ مشترک کے ساتھ بیان نویسنے سے غیر مفید ہوتا لازم نہیں آتا اس لیے کہ کبھی نام کا فائدہ مد نظر نہیں ہوتا ہے بلکہ  
دوسرے فوائد نمودار ہوتے ہیں جیسے بیان نویسنے کی صورت میں مختلف پہلوؤں پر نظر کی جائے گی اور اس سے  
قرآن الہی کے امثال کی متعدد امین ذات آئے گی اور یہ امر ثواب کا موجب ہے کچھ مشترک غیر معین سے مجمل حکم  
مقصود ہوتا ہے جیسے اسم جنس ہے کہ امین خاص فرد کا فائدہ مقصود نہیں ہوتا۔ وقال ابو حنیفہ ذاقا

لزوجہ انت علی مثل امی لا یكون مظاهر الان القفط مشترک بین الکرامۃ والحرمۃ فلا یتزوج  
بجہۃ الحرمۃ الا بالغبیۃ اور امام اعظم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو میرے ابا میری ماں  
کے مانند ہے اس کلمے سے بظاہر نہیں ہوگا کیونکہ علی مثل امی کا جملہ مشترک ہے مدبران کرامت و حرمت کے پس  
کہار کی جہت کو جو ایک طرح کی مطلق ہے ترجیح نہ دی جائے گی مگر اس وقت کہ مظاہر نے کہا کہ نیت سے یہ جملہ  
کہا ہو و علی هذا یعنی اس فائدہ کلیہ کی وجہ سے کہ مشترک کے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی اس جگہ متروک  
ہو جائے ہیں قلنا لا یحبہ للتظہیر فی جزاء الصید امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ جب عجم  
نے حرم میں کس وحشی جانور کو شکار کر لیا ہو یا مار ڈالا ہو تو اس کے جسے اسکی صورت کا جانور واجب نہیں ہوتا بلکہ  
جزا اسکی وہ ہے جو وہ شخص عادل اسکی قیمت اسی جگہ کے مطابق جہان دہ جانور ار گیا ہے اور اگر اسکی اس جگہ پر  
قیمت نہیں تو اس کے پس کی جگہ کی قیمت کے مناسب معرود کر دیں پس اس قیمت کا قربانی کا جانور خرید کر کے فدا کرے  
اور اگر اتنی قیمت نہ تو اس سے جزا درگاہوں غریب کر سکیں بصدقہ نظر کی طرح صدقہ کرے یا ہر مسکین کے ایسے  
صدقے کے عوض میں ایک روزہ رکے یعنی حساب کرے کہ اناج کتنے مسکین کو تقسیم ہوگا اسی قدر روزہ رکے

اگر حساب میں سیکون کو دے کر نصف صلا سے کم پنج رسم تو انکی غیرت کرے یا اسکے مفرایک ن روزہ رکھے امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک صورت مذکورہ میں اس شکار کی صورت کا جانور واجب ہوتا ہو جیسے ہرن اور بازے میں بکری اور بھیڑ اور خرگوش میں بکری کا چھوٹا بچہ اور خرمیغ میں اونٹ اور نیل گائے اور بارہنگے میں گائے ابو حنیفہ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر شرعاً قرآن میں فرمایا ہو۔ لقولہ تعالیٰ

یا ایہا الذین امنوا لا تقتلوا الصبیہ وانتم حرم ومن قتل منکم متعمداً فجزاءہ مثل ما قتل

من النعم بحکم بہ ذوا عدل منکم لان المثل مشترک بین المثل صودۃ و بین المثل معنی و هو القیمۃ یعنی بے سلاؤ جبکہ تم احرام کی حالت میں ہو تو شکار نہ مارو اور جو کوئی تم میں سے جانور بچہ کر شکار کرے گا تو جیسے جانور کو مارا ہے اسکی مثل بدلہ دینا پڑے گا جو تم میں سے دو نصف ٹھہرا دینا قتل مشترک ہر مثل صوری اور منوی میں مثل صوری وہ ہے جو صورت میں مشابہت رکھتا ہو جیسے بکری ہرن کی مثل ہے اور مثل منوی سے مراد قیمت ہے پس اگر صورت کا مثل اسکی قیمت سے مراد لیا جائے تو دو شخصوں کے حکم کی کیا حاجت ہے صورت کے یکساں ہونے کو تو ہر کس و ناکس پہچانتا ہے پس ضرور ہوا کہ مثل سے

غرض مال میں یکساں ہونا ہے اور وہ قیمت ہے صورت نہیں۔ وقد ارید (المثل من حیث المعنی

لہذا النفس فی قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالافتاق فلا یراد المثل من حیث

الصودۃ اذ لا عموم للشرک اصلاً فی قتل اعتبار الصودۃ لاستحالة الجمع لیسے امام ابو حنیفہ کے مذہب کی محنت کی قوی وجہ یہ ہے کہ اسی نص سے کہو تو اور چیز یا دیگر کے قتل میں مثل منوی سے بدلہ دینا لائق تجویز کیا ہے مثلاً کسی محرم نے کہو تو شکار کیا تو قیمت ہی آئے گی جب بعض مسائل میں مثل منوی کو ان لیا تو اب سب مسائل میں یہی مقصود ہو گا پس ہرن اور خرگوش اور خرمیغ وغیرہ کے قتل میں مثل صوری مقرر نہیں ہو سکتا کیونکہ مشترک کے واسطے عموم نہیں اسلئے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی ساقط ہو گئے پس مثل صوری کسی جانور کے قتل میں مستبر ہو گا کیونکہ فقط واحد میں دونوں کا جمع ہونا اطلاق واحد میں محال ہے۔

مغنیہ کا مذہب نفقہ مشترک کے باب میں یہ ہے کہ اس وقت تک اسکے ایک خاص معنی کے سین ہونے کا اعتقاد نہ کریں جب تک غور و فکر سے اس معنی کے مرجع ہونے کے وجہ حاصل نہ ہو جائیں اور جب ایسا معلوم ہو تو اس سے مرجع دسین پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر علم نہیں کہ واجب نہیں ہوتا اس سلسلے کو

مؤلف یوں شروع کرتا ہے تقریباً ترجمہ بعض وجوہ المتفرک بغالب المرای یصیر ماؤلاً یعنی جب  
مشترک کے ایک معنی غالب سے راجح ہو گئے تو اسکو اول کہینگے مطلب یہ ہے کہ جب جملہ لفظ مشترک  
کے معانی کثیرین سے ایک معنی اختیار کر کے دوسرے معانی پر اسکو اپنے ظن غالب کے ساتھ ترجیح دے لیتا ہے  
یہ ظن خواہ خبر واحد سے پیدا ہوا ہو یا قیاس سے یا صیغے میں غور و تامل کرنے سے تو ایسے مشترک کو اول کہتے ہیں  
مثال اسکی لفظ تلتہ قرور سے ابو حنیفہ نے جو ہر کلمہ میں تامل کیا تو اسکو اجتماع کے معنی کے لیے موعج یا یا اور یہی  
وجہ ہے کہ اجتماع صرف کلمات کا نام قرار نہ ہو اسے پس قرور کو ایسے معنی پر عمل کیا جو اجتماع کے مناسب  
اور وہ خون حیض سے جو دم میں جمع ہو جاتا ہے اور اسکے معنی یا کی حیض لگانے میں یہ مناسبت فوت ہوتی تھی  
وحکم الماؤل وجوب العمل بجمع احتمال الخطا مآول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس  
میں خطا کا احتمال بھی باقی ہوتا ہے اس لیے کہ جب لفظ مشترک کے معانی میں سے ایک معنی جملہ کی تاویل سے  
ترجیح پائیے تو ان میں بالضرر و غلطی کا احتمال ہو گا کیونکہ جملہ متنبہا احکام میں کبھی خطا کرتا ہی کبھی صواب  
پر ہوتا ہے پس جبکہ مستنبط کا یہ حال ہے تو لفظ مآول میں خطا کا احتمال ضرور ہونا چاہیے اور اس میں جو سے غلطی

رسم کا علم اسکا قطعی نہ ہو گا یعنی محالہ فی الحکمیات اذا اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نعتہ

السبد و ذلک بطریق التاویل ولو کان النفود مختلفہ فسد البیع لما ذکرنا احکام میں اسکی  
مثال ایسی ہے کہ مثلاً کسی خریدار نے یہ چیز بیچ کر پیسہ میں خریدی ہے اور اس نے ہر میں مختلف  
سکے کے روپے مرجہ ہیں مگر بعض ان میں غالب ہیں جن کا چلن غالب ہے وہی بطریق تاویل کے  
مراد ہونگے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ جب مطلق روپے کا ذکر کیا جائے گا تو اس سے متعارف وہی ہو گا جسکا  
اس نے ہر میں چلن غالب ہے اور اگر اس جگہ سب روپے برابر ہونگے تو عدم ترجیح کی وجہ سے بیچ فاسد ہوگی  
کیونکہ نہ تو تمام سکون کے جمع ہو سکنے کی ایک بیچ میں کوئی صورت ہے ایک سکے کے روپے کو دوسرے سکے کے روپے  
پر ترجیح ہو سکتی ہو دھلا کا قراء علی الحیض اسی قبیل سے ہے لفظ قرور کو حیض کے معنی پر محمول کرنا یعنی قرور جو حیض اور  
دو نوکے سے بنے ہیں سے جملہ سے اسکو اپنی غالب سے سے حیض کے معنی میں کر لیا اور طہر کے معنی کو بھوڑا یا دھلا

النکاح فلکاذب علی الوطی یعنی آیت حقنکم رو جاغیرہ میں محکم کو دھلا پر محمول کرنا بھی اسی قبیل سے  
ہے یعنی لفظ نکاح کے دو معنی ہیں ایک عورت مرد کے درمیان میں عقد مقرر ہونا دوسرے عورت سے صحبت  
کرنا جملہ سے اپنی غالب سے سے دوسرے معنی میں مقرر کر لیا اور سید بن سبختی تم رو جاغیرہ میں



نکاح سے دلی مراد نہیں لینے آتام اذنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کلہ رد جاغیرہ سے نکاح مفہوم ہوتا ہو اگر متکلم  
 سے بھی نکاح مراد ہو تو تاکید ہوگی اور جو متکلم سے مراد دلی ہو تو تاسیس ہوگی تاکہ یہ ہر کہ لفظ کے بڑھنے سے  
 کوئی معنی نہ بڑھیں بلکہ صرف پہلے معنی کی تفسیر ہو اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ کے زیادہ کرنے سے معنی بھی بڑھتا ہے  
 نہ یہ کہ صرف معنی اول کی تفسیر ہو اور جبکہ بات یہ تفسیر تو خدا نے جو فرمایا اور فان طلقا فلا تحل لہ من بعد  
 حتی تنکح رد جاغیرہ لینے اگر شوہر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دے تو اس تیسری طلاق کے بعد یہ عورت  
 مراد کو حلال نہیں جب تک دوسرے خاوند سے نکاح نہ کرے اور نکاح سے مراد اس مقام پر دلی ہو تہید میں بیگے  
 نزدیک دوسرے خاوند کی دلی شرط نہیں اور وہ دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ آیت میں صرف نکاح کرنے کا حکم ہے  
 استدلال باطل ہے اس لیے کہ مراد نکاح سے اس آیت میں دلی ہے جسکی وجہ ہم اوپر ذکر کر چکے کہ تاسیس دینے  
 سے تاکید سے اور بیان اسکا حدیث میں ہے اور وہ مشہور حدیث ہے وحمل الکناہیلت حال مذاکرہ الطلاق  
 من هذا القبیل اور کتا بات طلاق سے اثنا سے ذکر طلاق میں اور معنی نہ لینا بلکہ طلاق ہی کے معنی لینا بھی  
 اسی قبیل سے ہے مثلاً طلاق کے موقع پر اگر کوئی اپنی عورت کو کناہ طلاق کا لفظ کہے اور کہے کہ تو بائن ہر لفظ  
 شکر کے دو بائون کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ شکر ہو بون سے جسکے معنی جدائی کے ہیں دوسرے یہ کہ شکر  
 ہو بیان سے جسکے معنی کھل ہوئی اور کشادہ بات کہنا اور نصاحت کے ہیں تو اس لفظ کے پہلے احتمال ترجیح دینا  
 اور سلسلہ نکاح کا انقطاع مراد رکھنا اور طلاق پر عمل کرنا تاویل ہے وعلی هذا قلنا الدین المانع من الزکوۃ یعنی  
 الا سیل المالیین قضاء الدین اسی طرح کہنے میں نے علی سے خفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس روپے چاند  
 اور خیریاں ہیں اور مختلف قسم کا اسباب بھی ہے اور اس شخص کے ذمہ قرض بھی ہے جو مانع ہے اسے زکوٰۃ سے  
 تو اب پہلے قرض نقدی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ وہ روپے اخیری سے آسانی سے ادا ہو جاتا ہے کیونکہ نقدی  
 سے قرض کا چکا دینا آسان بات ہے اگر سب نقدی قرض میں لگ گئی اور پھر بھی باقی رہ گیا تو اسباب کو قرض میں  
 لٹا یا جائے گا کیونکہ مسکا میپا آسان ہے اگر اسکے بعد بھی قرض نہ باقی رہ جائے گا تو جو بائون کو فروخت کر کے  
 چکا یا جائے گا کیونکہ وہ ضرورت سے ناہمین پھر سے بعد ان چیزوں کو قرض میں لگائے گا نیز آٹیکاج مقرر قرض  
 کی ضروریات زندگی میں سے ہوں اور یہ تاویل کہ جس چیز کے ذریعہ سے قرض آسانی سے اتر سکے اس سے ادا  
 کیا جائے اور بہ نسبت اسکے جس سے قرض کا ادا کرنا آسانی سے ظہور میں نہ آ سکے اس پر قرض ڈالا جائے اہل  
 سے کی ہے کہ غرض پر اخیر نے زکوٰۃ واجب نہیں کی ہے کیونکہ اس کے واسطے آسانی ہے تو اس سے یہ

قیاس پیدا ہوا کہ قرض کے چکانے میں بھی وہ صورت اختیار کرنی چاہیے جو آسانی رکھتی ہو و فرج محمد  
 علی هذا فقال اذا تزوج امرأة على نصاب وله نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم  
 يصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال عليه الحول يجب الزكاة عنده في نصاب الغنم  
 ولا يجب في الدراهم اور اسی تادمے کی بنا پر امام محمد نے کہا ہے کہ ایک مرد نے عورت سے نکاح کیا  
 اور ہرین ال نصاب مقرر کیا اور مرد کے پاس نصاب ردیوں کا بھی سہاؤ ہو کر یوں کا بھی تو دین ہرین  
 ردیوں کا نصاب ہو دیا جائیگا یہاں تک کہ اگر اس مرد کے نصاب پر برس دن گزر جائے گا تو بکریوں پر  
 زکوٰۃ واجب ہوگی نہ ردیوں پر اس لیے کہ دین ہر زکوٰۃ ادا کرنے کو مانع ہے یہاں سے یہ بات بھی ثابت  
 ہوتی ہے کہ اگر کسی پر دین ہر خواہ وہ نہیں ہو یا تو مل تو یہ دین ادا سے زکوٰۃ کو مانع ہے ان اگر ان  
 اسکا دین ہر سے بقدر نصاب زیادہ ہو تو اس زائد پر زکوٰۃ واجب ہوگی ولو ترجع بعضہ المشترک

بیان من قبل المسکون کان مفسرا وحکم انہ یجب العمل به یقینا مثاله اذا قال لفلان علی  
 عشرة دراهم من نقد بخارا فقولہ من نقد بخارا تفسیر لہ فلو لا ذلك لکان منصفا ال  
 غالب نقد البلد بطریق النادر فی ترجم المفسر فلا یجب نقد البلد اور اگر مشترک کے  
 بعض میں کو حکم کے بیان ہی سے ترجیح ہو جائے تو اسکو مفسر کہتے ہیں اسکا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقیناً  
 واجب ہے مثلاً کسی نے کہا کہ میرے ذمے دس روپے بخارا کے سکے کے ہیں سو اس جملے میں دس روپوں  
 کی تفسیر بخارا کے سکے سے کر دی ہے اگر یہ تفسیر سکھ کی جائے تو جتنے روپوں کا زیادہ تر دواج  
 شہر میں ہوتا وہی بطور تاویل کے مراد ہوتے اب اسکا نام مفسر ہے یہ ماڈل پر راجع اور غالب ہے اس  
 روپے واجب نہ ہو گئے جن کا شہر میں زیادہ چلن ہے اور بعض کا یہ خیال کرنا کہ سکھ کا لفظ مشترک کو بول کر  
 پھر اس کے ساتھ بیان بڑھانا ہے فائدہ طول کلامی کا باعث ہے غلط ہے کیونکہ اسکا ایہام کھولنے کے لیے  
 جو بیان ہوتا ہے وہ بے فائدہ نہیں ہوتا جیسا کہ تم ادھر اسکی تفصیل دے چکے ہیں۔

## فصل فی الحقیقتہ والمجاز

فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں

حقیقت اصل ہے اور مجاز فرع ہے اس لیے حقیقت مقدم ہوتی ہے مجاز پر کمال لفظ وضع واضع اللغۃ  
 بازارا شئی فهو حقیقتہ ولو استعمل فی غیرہ لکون مجازا کا حقیقتہ جس لفظ کو واضح لفظ

کسی سے کے مقابلے میں بنا یا ہے وہی حقیقی اُس لفظ کے ہیں اور اگر اُن میں حقیقی کے سوا دوسرے معنی میں  
 استعمال ہو وہی مجازی اُس لفظ کے کہلائیں گے اور یہ دوسرے معنی دو حال سے خالی نہیں یا تو سارے  
 معنی حقیقی کا جز ہیں مثلاً انسان سے حیوان کے معنی سمجھے جائیں یا اُن کو خارج سے لازم ہوئے ہیں مثلاً انسان کا  
 دلالت کرنا ہنسنے والے یا کھنے والے پر کیونکہ ہنسا اور کھنا انسان کی ذات میں داخل نہیں بلکہ خارج سے ایک  
 اُس کو لازم ہو گیا ہے مگر خیر الاسلام کہتے ہیں کہ جو لفظ جس شے کے مقابلے میں وضع ہو وہ اور اُس تمام شے پر  
 دلالت کرتا ہے تو حقیقت کا لہ ہے اور جو اُس شے کے ایک ٹکڑے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت قاصدہ اور اجزا  
 خارجی پر دلالت کرتا ہے تو وہ مجاز ہے تصنف نے ایجاز کی وجہ سے صرف وضع نفوی کو بیان کیا ہے حالانکہ  
 لفظ جس اصطلاح میں مشہور ہو جاتا ہے وہی اُس کے حقیقی معنی اُس اصطلاح میں ہو جاتے ہیں اور اسکی تین  
 قسمیں ہیں ۱۔ لغت کی اصطلاح ۲۔ شرع کی اصطلاح ۳۔ عرف کی اصطلاح۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اصطلاح  
 لغت میں کلام کرتے ہیں پس جو لفظ اُس اصطلاح میں کسی معنی کے لیے بنایا گیا ہو اور اُسی معنی میں استعمال  
 کریں تو وہ حقیقت ہے چنانچہ تفصیل اسکی آگے آتی ہو۔ استعمال کی قید ہے ایسے لگائی ہو کہ اس سے وہ لفظ کل  
 جاتا ہے جو بھی اُس اصطلاح میں استعمال نہیں ہو کیونکہ ایسے لفظ کو ابھی نہ حقیقت کہتے ہیں نہ مجاز اور وضع کی قید  
 دو چیزوں سے احتراز ہوا اول اُس چیز سے کہ جو لے سے موضوع لہ کے واسطے استعمال کی گئی ہو جیسے سامنے رکھی ہوئی  
 کتاب کو کوئی شخص گلاس کہ بیٹھے پس گلاس اس محل میں معنی موضوع لہ کے غیر کے واسطے استعمال ہوا جیسے  
 مجاز نہیں ایسے ہی حقیقت بھی نہیں اور دوسرے اُس مجاز سے کہ موضوع لہ میں استعمال نہیں کیا گیا نہ اُس اصطلاح  
 میں ~~جہاں لکھا ہے~~ کہ ہے اور نہ دوسری اصطلاح میں مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا ظاہر ہے کہ شیر کسی اصطلاح  
 میں آدمی کے واسطے موضوع نہیں ہے اور اگر کہیں کہ شیر مرد فباع کے واسطے علم بیان کی اصطلاح میں اعتبار  
 تاویل کے موضوع سے تو وضع باعتبار تحقیق کے نہیں تو ہم کہیں گے کہ جب وضع کا لفظ سطلق ہو تا ہے تو اُس  
 سے وضع تحقیق سمجھی جاتی ہے نہ وضع تاویلی اور اس قید سے کہ جس اصطلاح میں کلام کرتے ہوں اُس مجاز  
 سے احتراز ہو جو دوسری اصطلاح میں معنی موضوع لہ میں استعمال ہوا ہو جیسے لفظ صلوة کو شرع میں دعا کے  
 معنی میں استعمال کریں تو یہ لفظ اس معنی میں شرع کی اصطلاح میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے ایسے کہ شرع  
 میں نماز کے معنی میں وضع کیا گیا ہے اور لغت میں دعا کے معنی میں موضوع ہے اور مجاز وہ کلمہ ہے کہ جس سے کے  
 واسطے وضع کیا گیا ہے اُس معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ وہ اُس کے اور معنی میں استعمال کریں اور کوئی قرینہ

ایسا قائم ہو کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ کلمہ معنی موضوع لے کے غیر استعمال کیا گیا ہے پس حقیقت میں وضع کا ہونا اور مجاز میں وضع کا نہ ہونا مستبر ہے اور حقیقت ثابت ہونے والے کے معنی میں ہے اور اس کلمے کو جو اپنے معنی موضوع کہ میں متعلیٰ ہو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنے مکان اصلی میں ثابت ہے اور مکان اصلی کلمے کا وہ معنی ہیں جس کے لیے وہ بنایا گیا ہے اور مجاز مصدر یہی ہے اسم فاعل کے معنی میں جس کے معنی گذشتہ والا ہیں اور اس کلمے کو جو اپنے معنی غیر موضوع کہ میں استعمال کیا جائے مجاز اس لیے کہتے ہیں کہ اس نے اپنے مکان اصلی کو چھوڑ دیا ہے حقیقت اور مجاز دونوں میں یک قسم ہیں حقیقت لغوی حقیقت شرعی حقیقت عرفی اس کی بجلی قسم کی بھی دو قسم ہیں ایک عرفی خاص دوسری عرفی عام یعنی کوئی لفظ اگر لغت میں کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اسکو حقیقت لغوی کہتے ہیں اور اگر شرع میں وضع کیا گیا ہے اسکو حقیقت شرعی کہتے ہیں اور اگر کسی خاص فرتے کی اصطلاح میں وضع کیا گیا ہے جیسے نحوی یا صرفی یا منطقی وغیرہ اسکو حقیقت عرفی خاص اور حقیقت اصطلاحی خاص کہتے ہیں اور اگر کسی خاص فرتے کی اصطلاح میں وضع نہیں کیا گیا بلکہ عام اشخاص اس لفظ سے وہ معنی سمجھتے ہیں اسکو حقیقت عرفی عام کہتے ہیں۔ اسی طرح مجاز کی قسمیں ہیں یعنی اگر لفظ لغت کی اصطلاح میں موضوع تھا ایک معنی کے لیے اور اسکو استعمال کیا کسی اور معنی میں تو وہ مجاز لغوی ہے اور اگر شرع کی اصطلاح میں موضوع تھا ایک معنی کے لیے اور استعمال کیا کسی اور معنی میں تو وہ مجاز شرعی ہے اور اگر اصطلاح خاص میں کسی معنی کے واسطے موضوع تھا اور اس کے غیر میں متعلیٰ ہوا وہ مجاز عرفی خاص ہے اور اگر عام کی اصطلاح میں موضوع تھا کسی اور معنی کے واسطے اور متعلیٰ ہوا اور معنی میں وہ مجاز عرفی عام ہے اسکی مثال یہ ہے کہ شیر لغت میں جانور درندہ مشہور کے واسطے بنا دیا گیا ہے اس سے معنی میں استعمال کرنے کو حقیقت لغوی کہتے ہیں اور مرد بہادر کے معنی میں استعمال کرنے کو مجاز لغوی اور لفظ صلوات شرع کی اصطلاح میں نازک کے واسطے موضوع ہے اور لغت میں یعنی دعا کے شرع کی اصطلاح میں نازک کہ معنی میں استعمال کرنا حقیقت شرعی ہے اور اسی اصطلاح میں دعا کے معنی میں مجاز شرعی اور لفظ نفل علم نجوم میں وضع ہے اس لفظ خاص کے لیے جو صلاحیت سند ہونے کی رکھے اور معنی مستقل پر دلالت کرے اور علاوہ معنی مستقل کے جو اسکے جو ہر میں ہے تین زانوں میں سے کوئی زانہ اسکے ساتھ پایا جائے اور لغت میں لفظ نفل کے معنی کیا ہیں پس نحو کی اصطلاح میں لفظ خاص کے معنی ہیں حقیقت عرفی خاص ہے اور کرنے کے معنی میں مجاز عرفی خاص لفظ داہ عام کے نزدیک جو پاسے کے معنی میں ہے پس اس معنی میں حقیقت عرفی عام ہے اور

انسان کے منہ میں مجازِ عربی عام یا درکھو کہ منقول در مجاز میں یہ فرق ہے کہ اگر لفظ کے منہ آؤں جبکہ لیے وہ بنا یا گیا ہے متروک ہو جائیں اور کسی دوسرے منہ میں مشہور ہو جائے اس طرح کہ پہلے منہ میں استعمال کرنے کے لیے قرینہ کا محتاج ہو تو اسے منقول کہتے ہیں بسبب نقل کرنے کے پہلے منہ سے دوسرے منہ میں اور مجاز میں بحال نہیں کیونکہ اس میں دوسرے منہ مشہور اور پہلے متروک نہیں ہوتے بلکہ لفظ کبھی منی موضوع زمین استعمال یا اسے کبھی غیر موضوع زمین باعتبار منی موضوع رکے اسکو حقیقت کہتے ہیں اور باعتبار منی غیر موضوع رکے مجاز بولتے ہیں

نقہ الحقیقۃ مع العبادۃ لا یجتمعا ان ادراۃ من لفظ واحد فی حالہ واحدۃ من حقیقی اور منہ مجازی ایک حالت میں ایک لفظ سے مراد نہیں لے سکتے کہ اصل میں حقیقی منی اور خلیفہ میں مجازی ایک حالت میں ہرگز جمع نہیں ہو سکتے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مذہب ہے مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر اُس میں کوئی عقلی اعتبار نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور امام غزالیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر دونوں کے جمع ہونے میں لغت کی رو سے منافات ہو تو صحیح نہیں اور عقل کی رو سے ہو تو صحیح ہے اور امام بوصوفؒ نے غیر مفرد میں لغت بھی صحیح مانا ہے جیسے ابو یوسفؒ کہتے ہیں اور مراد اس سے ایک تو حقیقی باپ اور دوسرا امون ہو تاہم پہلے منہ حقیقی ہیں اور دوسرے مجازی اور لسانی بولتے ہیں اور ایک منی اس سے زبان مراد ہوتی ہے جو حقیقی منی ہیں اور دوسرے منی کتاب کا بیان کرنے والا جو مجازی منی ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ یہاں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے ایسے کہ لسانی سے بیان کرنے والا مراد ہے اور ابو یوسفؒ نے غنیق مقصود سے عام سے اس سے کہ بیان کرنے والا زبان ہو یا کوئی دوسری چیز اور شنیق عام ہے کہ باپ ہو یا امون ولھذا الما ارید ما یدخل فی

الصاع بقولہ علیہ السلام لا تتبعوا الدرام بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین کذا اور د علیٰ لغادی فی شرح مختصر المنار۔ قطعاً اعتبار بقول لصاع حتی جاز ببعیر الواحد منہ بالہ تین اسی واسطے اس حدیث میں کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض لفظ صاع کے منی حقیقی یعنی درخت کی لکڑی مراد نہیں بلکہ منہ مجازی مراد ہیں یعنی ٹھکانہ بر و جیو اس سے پکڑتی جو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہ ہو اور جب منی مجازی مراد ہے تو اب سے متقی ایک ہی حالت میں نہیں لے سکتے مراد حدیث سے یہ ہوئی کہ ایک درم کے بدلے دو درم لینا یا دینا حرام اور ناجائز ہے اسی طرح جو چیز کھانے وغیرہ کی ایک صاع میں آئے اُس سے اسی جنس کا دو صاع کے پیمانے کے برابر خرید کرنا یا فروخت کرنا حرام اور ناجائز ہے اور اگر نفس صاع یعنی درخت کی لکڑی دو صاع کے بدلے فروخت

کر دین تو حرج نہیں درست ہے امام شافعی لفظ صاع پر لفظ طعام مقدار تانے ہیں ان کے نزدیک تقدیر عبارت  
 بون ہو تبعیو الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین یعنی جس قدر طعام کی چیز  
 ایک صاع میں سما سکے اسکو مقدار طعام کی چیز کے بسے میں مت چھو دو صاعوں میں ساتی ہو پس امام شافعی  
 کے نزدیک چرنے میں زیادتی حرام نہوگی گو وہ کیلی ہے مگر طعام میں داخل نہیں ہے اور یہی مذہب امام الک کا ہے  
 اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس میں بھی زیادتی حرام ہے کیونکہ مقدار حد نہیں متحد ہے پس ابوحنیفہ لفظ صاع پر وہ چیز تقدیر  
 میں جو قدری ہو یعنی اس پیمانے میں نہ کر کبھی ہو پس ان کے نزدیک عبارت حدیث کی تقدیر بون ہو لا تتبعوا الشی  
 المقدر بالصاع بالشی المقدر بالصاعین یعنی ایک شے کی جو چیز ایک صاع بھر ہوا اسکو اس چیز کے  
 عوض مت فروخت کرو جو دو صاع بھر ہو عام ہے کہ وہ چیز طعام کی قسم سے ہو یا کوئی دوسری قسم ہو مگر وہی  
 جو صاع سے نہ کر فروخت ہوتی ہے اور اسکی جنس ایک ہو دوسرے اور اس مسئلے کی بنا پر ہے کہ خفیہ کے نزدیک  
 مجاز میں حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے اور اسلیے حدیث مذکور میں لفظ صاع کو عموم پر صل کیا ہے اور حقیقت کو  
 چھوڑ دیا ہے کیونکہ صاع یعنی پیمانہ مراد نہیں ہو سکتا ہے اسلیے کہ لکڑی کے دو پیمانوں کو ایک پیمانے کے  
 برابرے میں فروخت کرنے کی شرع میں کوئی ممانعت نہیں پس لامحالہ صاع سے ہر وہ چیز مراد ہوگی جو اس سے  
 بانی جاتی ہے اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ ایک لفظ سے تمام علاقے جو مجاز و حقیقت میں ہونا  
 چاہئیں سمجھے جاتے ہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ ایک قسم کے علاقے کی تمام فردوں کو عام ہو تا ہے پس حدیث مذکور  
 میں لفظ صاع کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجاز اس سے ہر وہ چیز مقصود ہے جو اس سے نہ کر کبھی ہو خواہ وہ  
 کھانے کی ہو یا کھانے کی نہ ہو مگر مذہب شافعیہ کے بعض علما مجاز میں عموم نہیں اتے ان کے نزدیک وہ مثل حقیقت کے  
 عام کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ مجاز ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے اور یہ خصوص کے ساتھ  
 ثابت کرنے سے بخوبی مرتفع ہو سکتا ہے پس تمام افراد کا عموم ثابت نہوگا جواب اسکا یہ ہے کہ مجاز کو صرف  
 ضرورت کی وجہ سے انشاء درست نہیں کیونکہ اگر فی الواقع ایسا ہو تو جس کلام میں وہ پایا جائے وہ کلام ناقص ہو  
 اور اس صورت میں قرآن کے جس لفظ میں مجاز ملحوظ ہو تا ہے وہ ناقص قرار پایا اور کلام ربانی کے نقصان  
 سے عمت نبوت میں نقصان لازم آتا ہے حالانکہ اکثر کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ عمت قاصر دیکھے قرآن  
 میں قصہ اربع میں ہے لما طعن المساء جبکہ بانی نے سرکش کی بانی میں سرکش دھنیاں حقیقت نہیں ہوتا  
 بلکہ یہ ایک قسم کا مجاز ہے علی غیا۔ قرآن میں ہے واخفض لصاحنا الذل من الحشر یعنی ہاں

باپ کے سامنے عاجزی کے کندھے جھکاؤ پیار سے آجودیکہ عاجزی کے کندھے نہیں گرجو بلافت آہیں  
 وہ اس طور پر کہنے میں کمان ہوتی کہ تم ان کے واسطے عاجزی کرو ان آیات سے بھی ظاہر ہو گیا کہ قرآن مجید  
 کا یہ کہنا کہ قرآن میں مجاز نہیں صحت سے عاری ہے ولما ارید الوقاع من الایۃ الملامۃ  
 سقط اعتبار اداۃ المس بالید اسی طرح جب آیت لاسم کے دو معنی جماع اور لٹکانے  
 میں سے صرف جماع کے معنی لیے تو دوسرے معنی لٹکانے کے ساقط ہو گئے حقیقی معنی ملاست کے لٹکانے  
 لٹکانے کے ہیں اور مجازی معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں جب معنی مجازی مراد لیے تو حقیقی معنی مراد نہیں  
 لے سکتے اشر فرماتا ہے اول اسم النساء فلم یجد واما لو فیموا صیڈا طینا لاسم النساء کے  
 حقیقی معنی یہ ہیں کہ عورتوں کو لٹکانے سے بچو اور کیونکہ لٹکانے سے بچو نے کو کہتے ہیں مگر یہ معنی بیان نہیں بن سکتے  
 کیونکہ عورت کو بچو نے سے وضو نہیں تو ناپس پس سے مراد اس جگہ مجازاً جماع ہے اور مطلب یہ کہ یہ امر کہ تم کو  
 پاک صاف نہی ہے مگر نہ پاؤ پانی جبکہ تم عورتوں سے صحبت کرو جیسا کہ بعد اشر میں عباس نے کہا ہے پس جبکہ لاسم  
 سے مجازی معنی مراد ہونے تو اب حقیقی معنی خبر نہو گے گر شافعی کے نزدیک لاسم کے حقیقی معنی معتبر ہیں عورت کو  
 بچو نے سے امام اعظم کے نزدیک وضو نہیں تو شافعی کے نزدیک اگر تعمیل سے بچو نے تو ٹوٹ جاتا ہے  
 اور لٹکانے کی پشت وغیرہ سے بچو نے تو نہیں ٹوٹتا۔ قال محمد رحمہ اللہ اذا اوصی الموالیہ لموالہم  
 و الموالیہ و ال عتقہم کانت الوصیۃ لموالیہ دون حوالی موالیہ امام محمد کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے  
 آزاد کردہ غلاموں کے لیے وصیت کی اور اس کے غلام ایسے ہیں جنکو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے غلاموں کے  
 غلام بھی ہیں جنکو انھوں نے آزاد کیا ہے تو اس صورت میں یہ وصیت غلاموں کے واسطے ہوگی غلاموں کے  
 غلاموں کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ فریق اول تو موصی کی طرف حقیقتہً منسوب ہے اور دوسرا مجازاً اس لیے کہ  
 موصی انکی آزادی کا سبب ہے کیونکہ جب اس نے اپنے غلاموں کو آزاد کیا تو وہ دوسروں کے آزاد کرنے پر قادر ہو گیا  
 پس پہلوں کا آزاد کرنا دوسروں کی آزادی کا سبب ہے تو دوسرے آزاد شدہ غلام بھی اس کے موالی مجازاً ہوں گے  
 پس اسکی وصیت میں یہ مراد نہیں ہو سکتے تاکہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے ولی المسیر الکبیر لو  
 استامن اهل الحوب علی اباہم لا تدخل الا جداد فی الامان ولوا استامنوا علی امہاتہم  
 لا یتب الامان فی حق الجداد کتاب سیر کبیر میں ہے اگر حرمیوں نے اپنے باپوں کے واسطے مسلمانوں کے  
 سردار سے امن طلب کر لیا تو لوگ ان میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ وہ بہر حال مجازی ہیں اور اگر ماؤں کے واسطے امن چاہیں تو

دادیان اس میں داخل نہو گی کیونکہ وہ مادران مجازی ہیں تاکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے و علیٰ ہذا قلنا اذا  
 لا بکل بنی فلان لا تدخل المصائب بالقبول فی حکم الوصیۃ بنی بنی علیٰ غنیہ نے کہا ہوا اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلان  
 تیلے کی باکرہ عورت کو میری طرف سے یہ وصیت ہے تو اس کلمہ سے وہ عورت اس فیلے کی داخل نہو گی جبکہ بکارت نہ ہو  
 جانی رہی ہو کیونکہ بکارت حقیقت اس عورت کو کہتے ہیں جس سے مرد نے صحبت نہ کی ہو اور جس عورت کی کا بھی شادی  
 نہ ہوئی ہو اور جس نے کسی مرد سے صحبت نہ کی ہو تو وہ مجازاً باکرہ بھی جاتی ہے اسلئے کہ ابھی اس کا یہ نہیں ہو رہا  
 پس گویہ بھی باکرہ بھی جاتی ہے اگر وصیت میں دوسری خفیہ باکرہ عورت کے ساتھ یہ داخل ہے نہ رسہ کی حقیقت  
 و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے ان اگر کو دسے یا حیض سے یا زخم سے یا بت و ذون ٹھرنے سے عورت کی  
 بکارت جاتی رہے تو وہ وصیت میں داخل ہے گی کیونکہ ایسی عورت حقیقتاً باکرہ بھی جاتی ہو دلوا دھ  
 بنی فلان دلہ بنون و بنو بنیہ کانت الوصیۃ لنبیہ دون بنی سفید اور اگر کسی شخص کے بیٹوں  
 کے واسطے وصیت کی اور اس کے بیٹے ہیں اور بیٹوں کے بیٹے بھی ہیں تو یہ وصیت بیٹوں کو شامل ہوگی تو ان کو  
 شامل نہو گی کہ نہ بیٹا حقیقتاً وہ ہے جو اپنے نطفے سے ہو اور جو اپنے بیٹے کے نطفے سے ہو وہ مجازاً بیٹا  
 سمجھا جاتا ہے پس جبکہ حقیقت مراد ہوگی تو مجاز کیسے مراد ہو سکتا ہے۔

(سوال)۔ اگر حربی یہ کہے کہ میرے بیٹوں کو امان دو تو امان میں اس کے بڑے بھی داخل ہوتے ہیں  
 پس اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔

(جواب)۔ ان ایک ایسی چیز ہے کہ وہ نہیات کے ساتھ بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ اس میں خونریزی سے  
 بچاؤ ہے اور خونریزی سے پرنا ہمانک ممکن ہوا ہے جو کچھ بیٹے کا لفظ بتا رہے ہیں اور بیٹے کے بیٹے کو  
 عدالے قمار کے کام میں شامل ہے یعنی آدم کی تمام اولاد کو یا بنی آدم کے ساتھ یا دیا ہے اسلئے  
 پوتے بھی بلا ارادہ بیٹوں میں دیے موقع پر داخل سمجھے جاتے ہیں ارادہ بالذات بیٹوں ہی کے لیے ہوتا  
 ہے اور اس وجہ سے کہ جہانک ممکن ہو شبہ کے ساتھ بھی حفاظت قتل میں احتیاط چاہیے خفیہ میں  
 ایک روایت یہ بھی ہے کہ دادا اور دادیاں بھی باپ اور ماں کے ساتھ امان میں داخل ہوتے ہیں چنانچہ  
 حسن امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ جب اہل حرب اپنے باپوں اور ماؤں کے لیے امان چاہیں تو  
 ان کے دادا دن اور دادیاں کو بھی امان دی جائے گی ان اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اہل حرب کے دادا اور  
 دادیاں نفسہ میں افسہ خرابیاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اور مجاہد دن کو یہ بھی معلوم ہو جائے کہ سلطان



انکو ان نہ دے گا تو وہ ان میں داخل ہونگے قال اصحابہ بالو حلف لا یمنعہم فلا نذر وہی جنبیۃ  
کان ذلک علی العقد حتی لو زلی بھا لا یجث علیہا خفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک جنبی عورت  
کی نسبت قسم کھائی کہ اس سے نکاح نہ کرے گا تو یہاں نکاح سے مراد عقد شرعی ہوگا اگر اُس عورت سے زنا کر لیا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ  
جب لفظ نکاح سے سنی مجازی مقصود ہونگے اور وہ عقد سے تو معنی جو علی ہر مقصود نہیں ہو سکتے بلکہ اسے قسم نہ ہونے کی  
بعض مسائل میں عموم مجازی پر اجتماع حقیقت و مجاز کا شبہ ہے اس لیے مصنف ان شبہات کو کھولتے ہیں۔

دلث قال اذا حلف لخصم قدما فی دار فلان یجث لو دخلها حافیا و رکبا اور اگر کسی  
شخص نے قسم کھائی کہ اپنا قدم فلان شخص کے گھر میں نہ رکھوں گا تو اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائیگی  
خواہ برہنہ پاؤں اس شخص کے گھر میں داخل ہو یا سہارا ہو کر داخل ہو ظاہر ہے کہ قدم کا برہنہ پاؤں رکھنا حقیقت ہے اور  
سوار ہو کر یا جوتے پہن کر رکھنا مجاز ہے کیونکہ ایک شے کے دوسری شے میں رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ شامل کا  
شے آنظرن ہوا انسان دو دنوں کے درمیان میں کوئی واسطہ نہ ہو جیسے روپیہ تھیلی میں رکھا جائے یا کپڑے جیسے  
کہ جب اس کے گھر میں ننگے پاؤں قدم رکھے تو قسم ٹوٹ جائے اور اگر سوار ہو کر یا جوتے پہن کر قدم رکھے تو قسم نہ ٹوٹے  
مگر خفیہ کا زبب یہ ہے کہ ہر طرح قدم رکھنے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور اس صورت میں حقیقت مجاز کا اجتماع  
لازم آتا ہے و کذلک لو حلف لا یسکن دار فلان یجث لو کانت الدار ملکا لفلان او کانت

باجرة او عاریة و ذلک جمع بین الحقیقۃ و المجازۃ اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلان شخص  
کے گھر میں نہیں رہے گا اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ وہ گھر اس فلان شخص کی ملک ہو یا کرایہ  
لیا ہو یا مستعار مانگا ہو اور اس صورت میں حقیقت و مجاز میں اجتماع لازم آتا ہے کیونکہ مکان کی اضافت سے  
فلان کی طرف اس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اس لیے کہ یہ اضافت لای سے اور لای کا فائدہ تخصیص ہے کیونکہ لام عربی  
میں تخصیص کے لیے ہے ایمین مضاف مضاف الیہ سے خصوصیت حاصل کرتا ہے جن میں سے ایک ملک کی خصوصیت ہے  
مالک سے یعنی مضاف ملوک اور مضاف الیہ مالک سمجھا جاتا ہے جیسے صورت مذکور میں اور اضافت مذکور مالک  
کی طرف حقیقت ہے اور کر لے یا عاریت کی صورت میں اضافت مکان کی فلان کی طرف مجاز ہوگی کیونکہ ملوک کی  
اضافت غیر مالک کی طرف مجازی ہوتی ہے اور دلیل سہرہ ہے کہ ایمین نفی صحیح ہے چنانچہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ملک

فلان کا نہیں ہے اور پہلی صورت میں ایسا کہنا صحیح نہیں و کذلک لو قال عبده حر یوم یقدم فلان  
فقد لم فلان بیلا و نہا را یجث اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن کہ فلان

شخص آئے پس جس وقت وہ شخص آئے گا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ رات میں آئے یا دن میں حالانکہ اس شخص نے کہا تھا کہ جس یوم فلان شخص آئے اور ظاہر ہے کہ یوم کا لفظ دن کے لیے حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ حقیقت و مجاز جمع ہو جائیں کیونکہ اگر رات میں آئے گا غلام تب بھی آزاد ہو جائے گا اور دن میں آئے سے بھی آزاد ہوگا۔ ان شہادت کے جواب کی تفصیل یہ خود وضع القدم

صارحاً بآراء عن الدخول بحکم العرف والدخول لا یفتاد فی الفصلین پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں سبب دلالت عرف کے معنی حقیقی متروک ہو گئے اور بطور عموم مجاز کے قدم نہ رکھنے سے مراد نہ داخل ہونا یا ہے اور وہ عام ہے اس سے کہ پیدل اخل ہو خواہ سوار ہو کر یا برہنہ یا باجوئے پہن کر اور یہ بھی اس صورت میں ہے کہ اسکی نیت میں کوئی بات نہیں نہو اور اگر تعین ہوگی مثلاً اسکی نیت میں ہو کہ میں برہنہ یا گھر میں قدم نہ رکھوں گا تو جوئے پہن کر قدم رکھنے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اسکی نیت دیانہ و قضا املنے کے قابل ہوگی۔ اور اگر صرف پاؤں رکھنے کا ارادہ کیا ہے نہ دخول کا تو دیانت کی راہ سے مان لیا جائے گا یعنی نیت اس سوائے میں کہ اس سے اور ضررے تو لے لے پڑے گا مقبول ہوگی مگر حکم شرع کی عدالت میں مقبول نہ ہوگی جیسا کہ ابن الملک نے کہا ہے ودار فلان صارحاً بآراء عن دار مسکونة

لہ وذلک لا یفتاد بین ان یلکون ملکاً او کانت باجورہ لہ ودار فلان سے بطور مجاز کے اس شخص کا مسکن مراد لے لیا ہے یعنی جس گھر میں وہ شخص رہتا ہو خواہ وہ مکان اسکی ملک ہو یا کرایہ پر رہتا ہو

یا مستعار لیا ہو پس یہاں عموم مجاز کی وجہ سے قسم ٹوٹی ہو و الیوم فی مسئلۃ القدم عبارت عن مطلق الوقت لان الیوم اذا اضعف الی فضل لا یعتد بکون عبارت عن مطلق الوقت

کما عرفت فکان الخشب بهذا الطريق لا بطریق الجمع بین الحقیقۃ و المجاز اور یوم یعنی دن اس جگہ مطلق وقت کے معنی میں ہے جو رات اور دن کو شامل ہو کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جب یوم کو غیر متہ نسل کی طرف مضاف کریں تو وہاں یوم مطلق سے وقت مقصود ہو تاہم قدم اور خروج یہ افعال غیر متہ ہیں پس غلام کا آزاد ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا نہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے سے نہ الحقیقۃ انواع ثلاثا پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں متعذرت متعذر جس کا سمجھنا نہایت محنت و مشقت سے حاصل ہو و متعذرت متروک جسکو لوگوں نے چھوڑ دیا ہو گو اس کا سمجھنا سہل ہو و مستعذر جو آدمیوں کے استعمال میں ہو و فی القسمین الاولین بصر الی المجاز بالانفاق یعنی جو ایسا مقام ہو کہ وہاں لفظ کے حقیقی

منع لگانا متعذر ہون یا حقیقی منعی متعذر ہون تو مجازاً اختیار کیا جاتا ہو و نظیر المتعذرة اذا حلفت لا  
بما كل من هذه الشجرة او من هذه القدر فان اكل الشجرة والقدر متعذر فينصرف  
ذلك الى ثمر الشجرة والى ما يحل في القدر حتى لو اكل من عين الشجرة او من غير القدر  
بنوع تكلف لا يجتنب حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں  
کھاؤں گا یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو ان دونوں مثالوں میں معنی حقیقی پر عمل کرنا یعنی نفس درخت  
یا ہانڈی کا کھانا متعذر ہے لہذا حقیقی معنی چھوڑ کر درخت سے درخت کا پھل اور ہانڈی سے ہانڈی کا کھانا  
جو آئین ہو مراد لینگے پس جب اس درخت کا پھل کھائے گا اور ہانڈی کے اندر کا کھانا کھائے گا تو قسم  
ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ درخت خردار نہ ہو گا تو اسکی قیمت مراد لی جائے گی اور اگر تکلف درخت کی لکڑی  
کھائی یا ہانڈی کو ڈکڑا کا ٹکڑا کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اسلئے کہ معنی حقیقی متعذر ہیں مساو عرفاً اور متعذر سے  
کوئی حکم شرعی تعلق نہیں ہوتا د علی هذا یعنی اس قاعدے کی بنیاد پر کہ حقیقت متعذرہ کو چھوڑ کر مجاز

اختیار کیا جاتا ہے۔ قلنا اذا حلفت لا يشرب من هذه البير ينصرف ذلك الى الاعتراض معنی  
لو فرضنا انه كره بنوع تكلف لا يجتنب بالاتفاق حقیقہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس  
کنوئین سے پانی نہیں پوے گا تو اگر چلو سے پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر خود منہ کنوئین میں جھکا کر پانی  
پیا تو قسم نہ ٹوٹے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ من ابتدائاً قائم دیتا ہے تو اس صورت میں پانی پینے کی ابتدا  
کنوئین سے ہونی چاہیے اور یہ بات منہ سے پینے سے حاصل ہے اور منہ سے پینا کنوئین سے پانی کا متعذر ہے  
کیونکہ مسئلہ اس صورت پر محمول ہے کہ کنوئین منہ تک پانی سے بھرا ہوا نہ ہو اسلئے مجازی معنی اختیار کیے  
جائینگے اور اسکی یہ صورت ہے کہ چلو سے پینا بخلاف اسکے کہ کہے کہ اس کنوئین کا پانی نہ پوے گا کیونکہ اس  
صورت میں جس طرح بھی پوے گا قسم ٹوٹ جائے گی۔ و نظیر المجورة لو حلف لا يضع قدمه في

دار فلان فان ارادة وضع القدم مجبورة عادة حقیقت مجبورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے  
قسم کھائی کہ فلان شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو یہاں حقیقی معنی قدم رکھنے کے مجبور ہیں بلکہ اس سے مراد مجازاً  
داخل ہونا ہے لہذا وہ قسم کھانے والا پاؤں نہ داخل ہو گا یا جوتے پہن کر داخل ہو گا یا سوار ہو کر داخل ہو گا  
صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی اور گھر سے باہر کر صرف پاؤں اس گھر میں ڈال دے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی  
اور مجبور (مضروب) خواہ شرعاً ہو خواہ عادیہ دونوں کا ایک ساحل ہو دونوں کو چھوڑ دیا جاتا ہو د علی هذا

اور اسی بنا پر کہ حقیقت یہی رہتی ہے تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے قلنا ان ذکیل بنفسه المخصوص منصرف

الی مطلق جواب المخصص حتی یسم للوکیل ان عجیب بمعنی کا یہ بیان عجیب بلا لان التوکیل بنفسه المخصوصہ مجبوزہ مشروعاً و عادیۃ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے نفس خصوصیت میں اپنی طرف سے دوسرے شخص کو ذکیل بنا یا تو بیان ذکیل کو مقابل کے سامنے مطلق جواب دینے کا اختیار ہوگا جیسا مناسب دیکھے جواب دے خواہ نعم سے جواب دے یعنی تسلیم کرے یا اسے جواب دے کر انکار کر دے کیونکہ نفس خصوصیت کی وکالت حسین مقابل کے دعوے سے انکار ہی ہو شرعاً درست نہیں یہ شرعاً اور عادیۃ مجبور ہے کیونکہ خصوصیت یعنی مجاہدہ سے مراد جواب دہی ہوتی ہے اور جو شخص مجاہدہ کرنے کے واسطے ذکیل ہو اسے وہ اپنے موکل کی طرف سے جواب دہی کا ذکیل سمجھا جائے گا کیونکہ خصوصیت تو ایک قسم کا انکار ہے خواہ حق کے مقابلے میں ہو یا باطل کے اور حق کے مقابلے میں خصوصیت حرام ہے اس لیے وکالت کے معاملے میں خصوصیت کے لفظ کی حقیقت شرعاً متروک ہے چنانچہ شرف المذاہب لا یرکبوا اور جو چیز شرعاً متروک ہوتی ہے تو مسلمانوں کی حالت دنیاوی اور عقل سے اسکی نسبت توقع ہوتی ہے کہ وہ اسکو عادیۃ بھی ترک کر دیں اس لیے خصوصیت سے مراد خصم کے مقابلے میں جواب دہی ہے اور چونکہ اس میں کوئی قید نہیں لگی ہوئی ہے اس لیے انکار و اقرار دونوں کو شامل ہوتی ہے مجاہدہ نے اور جواب دہی میں علاقہ بسببیت اور بسببیت کا ہے کیونکہ مجاہدہ ناجواب کا بسبب ہے جس شخص مجاہدہ کرنے کا ذکیل ہے وہ مالک کے سامنے اپنے موکل کی طرف سے کسی بات کا اقرار کرے تو امام ابو حنیفہ اور مجاہد کے نزدیک یہ اقرار موکل پر نافذ ہوگا اور زفر اور شافعی کے نزدیک نافذ نہ ہوگا فلو كانت الحقیقة مستعمله فان لم یکن لہا مجاز متعارف فالحقیقة

ادلی بلا خلاف اور جب معنی حقیقی مستعمل ہوں اس وقت میں مجاز متعارف نہ پایا جائے تو بلا خلاف حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے اور جب کوئی اسکا معارضہ نہ کرتا ہو تو اسی پر عمل واجب ہوگا مجاز متعارف یہ ہے کہ حقیقت کی نسبت عرف میں اسکا استعمال زیادہ ہو اور معنی حقیقی

بھی متروک نہ ہوں وان کان لہا مجاز متعارف فالحقیقة ادلی عند ابی حنیفہ وعند ہما

اعلیٰ بموجب المجاز ادلی اور اگر ایسا ہے کہ حقیقت مستعمل ہے مگر مجاز متعارف ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی حالت میں بھی حقیقت اولیٰ ہے کیونکہ جبکہ عمل اصل پر مکن ہے تو ظن کی طرف اس کے ہوتے ہوئے رجوع کرنا بغیر دلیل کے مناسب نہیں برخلاف ماہجین کے کہ ان کے نزدیک حقیقت مستعملہ سے عموم

بجاز اولیٰ ہے مگر بعض نے عموم بجاز کی جگہ بجاز متعارف لکھا اور مثالیہ لو حلف لا یا کل من ہدہ

الخطۃ ینصرف ذلک الی عنہا عندہ حتی لو اکل من الخبز الحاصل منہا لا یجث عندہ

ینصرف الی ایضاً عند الخطۃ بطریق العموم المجاز فیجث بالکلہا وباسکل الخبز الحاصل

منہا مثال اسکی یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس گہون میں سے نہیں کھاؤں گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک

اگر وہی گہون کھانے کا جگہ کھانے کی قسم کھائی تھی تو قسم ٹوٹ جائے گی اور انکے آٹے کی روٹی کھانے

سے قسم نہ ٹوٹے گی امام محمدؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بطریق عموم بجاز دونوں طرح کھانے سے

قسم ٹوٹ جائے گی خود گہون کے کھانے سے بھی اور ان کے آٹے کی روٹی کھانے سے

بھی وکذلک لو حلف لا یشرب من الفرات ینصرف الی الشرب منہا کما عندہ اسی طرح

اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں دریائے فرات سے پانی نہ پیوں گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک مراد منہ سے

پانی پینے سے ہوگی بدون کسی برتن کے پس اگر برتن سے پیے گا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ یہاں کلام کی حقیقت

منہ سے پینا ہے اسلیے کہ من کا لفظ ابتدا کے لیے ہے وہ یہ چاہے گا کہ پینے کی ابتدا اس سے ہو اور یہ امر

دریائے فرات میں منہ لگا کے پینے سے آیا جاتاہے اور یہ حقیقت متصل ہے اسلیے کہ گائون کے آدمی اکثر

اسی طرح پیتے ہیں اس لیے پینے کے معنی اس محل پر ایسے لگائے گئے و عندہا الی لہجۃ المتعارف

وہو شرب ما تھا بای طریق کان مگر صاحبین کے نزدیک بجاز متعارف پر حل کرینگے پس انکے

زادیک برتن سے پینے میں بھی قسم ٹوٹ جائے گی چنانچہ جب یہ کہتے ہیں کہ فلان جگر کے آدمی گنگا کا پانی پیتے

ہیں تو مراد مطلق پینا ہوتا ہے اسلیے کلام کو مطلق پینے پر حل کیا اور اس صورت میں بسبب عموم پینے کے

حقیقت کو بھی شامل ہو۔ فقہ المجاز عند ابی حنیفہ خلف عن الحقیقۃ فی حق اللفظ و عندہا

خلف عن الحقیقۃ فی حق المحکم یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک بجاز لفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین

کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے بجاز حقیقت کا بدل ہے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے مگر اس بات میں اختلاف

ہے کہ کون سی جہت سے بدل ہے اسی کو مصنف نے بیان کر دیا پس امام کے مذہب کے مطابق مرد شجاع کو

گنگا کہ یہ خیر ہے درندہ مخصوص کو خیر کہنے کا بدل ہو گا بغیر لحاظ حکم یعنی شجاعت کے پھر صحت تلفظ کی بنا پر

شجاعت ثابت ہوتی ہے نہ کسی شے سے بدلی کے طور پر جس طرح حکم حقیقت صحت تلفظ کی بنیاد پر ثابت

ہوتا ہے اور صاحبین کے مذہب کے موافق قول مذکور سے مرد دلیر کے لیے شجاعت کا ثابت کرنا بدل ہی

جاوہر درندہ کے لیے اس قول سے کہ یہ شیر ہے خیر ثابت کرنے کا یہ صاحبین نے جو کہا ہے کہ حکم مجاز بدل ہوتا ہے حکم حقیقت کا اس کا یہ مقصود ہے کہ مرد فحار کے لیے شجاعت ثابت کرنا بدل سے درندہ مذکور کے لیے خیر ثابت کرنے کا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حکم مقصود ہونا ہے نفس عبارت پس بدلیت اور اصالت کا اعتبار اس چیز میں بہتر ہے جو مقصود ہو نسبت اس کے جو غیر مقصود ہو اور امام ابو حنیفہ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ حقیقت و مجاز الفاظ کے عوارض سے ہیں چنانچہ اہل لغت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ پس مجاز لفظ ہو گا جو بدل ہو گا لفظ حقیقی کا۔ مگر کبھی معنی اور استعمال کو بھی حقیقت و مجاز کے ساتھ تصف کر دیتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ معنی حقیقت ہے اور یہ مجاز ہے اور یہ استعمال حقیقت کے لئے وہ استعمال مجاز ہے حتیٰ لو كانت الحقيقة ممکنہ

وقد جاء الا انه امتنع العمل بها لما منع بصادر الی المجاز والاصار الکلام لغوا عند بصادر الی المجاز ان لم تكن الحقيقة ممکنة فنفى هذا عن صاحبین کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن ہوں مگر کبر الی کے سبب نہ لے سکیں تب معنی مجازی لینے پڑیں گے ورنہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن نہ ہو گئے تب بھی مجازی معنی لینے گے مصنف نے یہ فروع خلاف کی صورت بیان کر دی اور بتا دیا کہ صاحبین کے نزدیک ثبوت مجاز کے لیے حقیقت کا امکان شرط ہے یہاں تک کہ اگر وہ ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار نہ کیا جائے گا بلکہ کلام کو لغو سمجھا جائے گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر حقیقت ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار کیا جائے گا ورنہ ان کے فروع خلاف کی نظیر مسئلہ ذیل سے ظاہر ہو مثالہ اذا قال لعبدہ دھوا کبر

سأمنه هذا ابني لا بصادر الی المجاز عندهما لاستحالة الحقيقة وعنده بصادر الی المجاز حتی یعتق العبد جیسے کسی شخص نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہاں حقیقی معنی لینے ممکن نہیں اس لیے معنی مجازی بھی نہیں لینے گے یہ کلام ہی لغو ہو گا اور امام عظیم کے نزدیک مجازی معنی اس جگہ لینے گے تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ آزادی سے اس لیے کہ آزادی بیٹے کو لازم ہے وہ ہمیشہ باپ پر آزاد ہوتا ہے پس جس غلام کو بیٹا کہا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہو گا اس لیے کہ مجاز کا حقیقت سے بدل ہوتا ان کے نزدیک حکم میں ہے اور نیز معنی حقیقی کا ممکن ہونا صحت مجاز کے لیے شرط ہے پس ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہو گا

سوال صاحبین کا قول محاورہ اہل بلاغت کے خلاف ہے کیونکہ اہل بلاغت کے نزدیک یہ کہنا کہ زید شیر ہے صحیح ہے اور صاحبین کی رائے کے مطابق یہ کلام لغو قرار پاتا ہے اس لیے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں

(جواب) زیر خیر ہے مجاز نہیں حقیقت ہے جس میں سے حرف تشبیہ حذف کر دیا گیا ہو اصل اسکی یون سے  
 زیر مثل خیر ہے اور بعض نے یون جواب دیا ہے کہ صاحبین نے معنی حقیقی کے امکان کی شرط اس صورت میں کی  
 ہے کہ جس وقت مجاز مرکب میں ہو نہ مفرد میں اور زیر خیر ہے میں مجاز مفرد میں ہے اور وہ لفظ خیر ہوا ہے  
 میرا بیٹا ہے اس قول میں مجاز مرکب میں ہو۔ و علیٰ ہذا یخرج المحکم فی قولہ لہ علیٰ لفظا و علیٰ ہذا  
 المبدأ و قولہ عبدی و جاری حرا اور اسی قاعدے کی بنا پر مسئلہ ذیل میں حکم دیا جاتا ہو کہ کسی شخص نے کہا کہ  
 میرے ذمے فلان شخص کے ہزار روپے ہیں یا اس دیوار کے ذمے ہیں یا یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے یا میرا  
 گدھا آزاد ہے صاحبین کے نزدیک یہ کلام نفوسہ اور امام اعظم کے نزدیک حکم کے ذمے ہزار روپے ہو جائیگا  
 اور غلام آزاد ہو گا اب امام کے اس قاعدے پر کہ جب حقیقت متعذر ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جاتا ہو  
 بشرطیکہ حقیقت صحت کو پہنچتی ہو کیونکہ کلام تام ہوتا ہے معنی کا نام نہ دیتا ہے یہ سوال وارد ہوتا ہو کہ  
 جب کوئی آدمی اپنی بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ وہ دوسرے آدمی  
 کی بیٹی ہے تو یہاں اس عورت کے لیے شوہر کی بیٹی ثابت ہونا متعذر ہے کیونکہ وہ دوسرے کی بیٹی ثابت  
 ہے پس کلام کا بطور مجاز کے طلاق پر عمل کرنا ضرور ہو اکیونکہ تام ہے اور اس سے معنی بھی حاصل ہوتے ہیں  
 اور تم اس کلام سے طلاق بھی مراد نہیں لیتے بلکہ نفو قرار دیتے ہو اور یہ اس قاعدے کے منافی ہے  
 مصنف جو اس کا جواب دین گے اسکا مطلب یہ ہو گا کہ جس موقع پر لفظ سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا  
 وہاں معنی حقیقی و مجازی دونوں متغیر ہوتے ہیں اور ایسے بے فائدہ کلام کو نفو قرار دیتے ہیں مصنف کے کلام  
 کے الفاظ یہ ہیں ولا یلزم علیٰ ہذا اذ قال لامرأۃ ہذہ ابنتی ولہا نسب معروف بین  
 غیرہ حیث لا یحرم ولا یجعل ذلک مجازا عن الطلاق سواء کانت المرأة اضعف سمانہ  
 او اکبر لان هذا اللفظ لوصف معناه لکان منافیاً للتکاح فیکون منافیاً للحکمہ وهو الطلاق  
 ولاستعارۃ مع وجود الشافی بخلاف قولہ ہذا ابنتی فان النبوة لا تنافی ثبوت المملک  
 للاب بل یتب المملک لہ تم معنی علیہ معنی اس قاعدے پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جب کوئی اپنی  
 بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ یہ دوسرے آدمی کی بیٹی ہو تو یہ کلام شوہر کا  
 نفو قرار پائے گا اور وہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اور بیٹی کے لفظ سے مجازاً طلاق مراد نہیں لی جائے گی  
 گو وہ عورت نماز سے غرضت جھوٹی ہو یا لڑی ہو کیونکہ اگر شوہر کے کلام کے معنی صحیح ہوں تو یہ نکاح کے منافی

ہوگا اور طلاق کے لیے صحت نکاح کی ساقیت ضرور ہے اور بیٹی ہونا یہ چاہتا ہے کہ اس سے نکاح کرنا  
اہل احرام ہو اور اس تقدیر پر اس مرد و عورت کے درمیان نکاح و طلاق واقع نہیں ہو سکتے پس جبکہ  
بجائز طلاق کے سننے لفظ بیٹی کے نہیں لگا سکتے تو عورت اس قول سے کبھی واقع نہیں ہو سکتی اور  
مناقات کی صورت میں استنارہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہو اس لیے کہ بیٹا ہونا  
باپ کی ملک ثابت ہونے کے سنانی نہیں بلکہ بعض صورت میں بیٹے پر باپ کی ملک ثابت ہوتی ہے اور بچہ  
بیٹا باپ پر آزاد ہو جاتا ہے۔

### فصل فی تعریف طریقی الاستعداد

فصل طریقی استنارہ کے بیان میں

سننے حقیقی اور مجازی میں کوئی علاقے کا ہونا ضرور ہے اور علمائے اس میں اختلاف کیا کہ حقیقت  
و مجاز کے کتنے علاقے میں بعض نے ۲۵ گئے ہیں بعض نے ۱۲۔ بتائے ہیں اور بعض نے ۴ اور بعض نے  
صرف دو ہی میں صحر کیا ہے ایک مشابہت و دوسرے بجا ورت جیسا کہ علمائے بیان نے مجاز کی اس طرح  
تقسیم کی ہے (۱) استنارہ (۲) مجاز مرسل۔ پس علمائے اصول کے نزدیک استنارہ مجاز کا مرادف ہے اور  
علمائے بیان کے نزدیک مجاز کی قسموں سے ایک قسم ہے یعنی مشبہ بہ کو ذکر کرین اور شبہ مرادف کہین۔  
حقیقت و مجاز کے علاقوں کا بیان سنو (۱) جو لفظ بیز کے واسطے موضوع سے اسے کل پر اطلاق کرین  
جیسے اس آیت میں قَحْرٌ وَرَقَبَةٌ غُلَامٌ یَا لَوْنَدَىٰ کَوْرَبَہ کے ساتھ تعبیر کیا اور قَبَہ سر کو کہتے ہیں (۲) جو لفظ  
کل کے واسطے وضع ہوا ہو اسکو جز پر اطلاق کرین جیسے اس آیت میں وَآفِی کَلِمَادَعُوْتَہ لَتُخْفِرَ لَہُمْ  
جَلُوْا اَصَابِعَہُمْ فَاِذَا نَفَعُ یٰنِیْنِ نے جب اُنکو بلایا تاکہ تو اُنکو صاف کرے اُنھوں نے کانون میں  
اُنکلیاں دے لیں ظاہر ہے کہ ساری اُنکلی کان میں نہیں دی جاتی بلکہ جز اسکا یعنی اُنکلی کی پور دہائی تو  
(۳) جو لفظ سبب کے واسطے موضوع ہو اسے اسکو سبب پر استعمال کرین جیسے کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو  
آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق ہے کیونکہ آزادی میں ملک قَبَہ کا زوال ہوتا ہے اور طلاق میں ملک  
متنہ کا تو یہاں سبب سبب کی جگہ استعمال پاتا ہے (۴) سبب کا اطلاق سبب پر کرین جیسے کوئی اپنی بیوی  
سے کہے کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق سے ارادہ آزادی کا ہو وہ کسی چیز پر کسی سبب کا اطلاق باعتبار زمانہ  
سابق کے کرین چنانچہ اس آیت میں وَآفِی کَلِمَادَعُوْتَہ لَتُخْفِرَ لَہُمْ یٰنِیْنِ میں یٰنِیْنِ کو اُنکے مال دیدہ مراد اس سے



یہ ہے کہ جب تیم بلوغ کو پہنچ جائیں اُس وقت انکو انکے مال دیرے جائن تیم کا اطلاق بالغ پر کیا گیا اور ظاہر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد تیم نہیں رہتے (۶) کسی خنہ پر کسی ایسے نام کا اطلاق کرین کہ زمانہ نیکہ میں وہ نام اسپر صادق آجائے گا جیسے اس آیت میں قَالَ لَتَكُونُنَّ اِيَّاهُ حَتَّىٰ تَخْضَعُوْا لَهٗ اِنَّ مِنْ سِمْۡكِمَۡتِہٖۤ اٰیٰتٍ لِّاُولٰٓئِیۡنَ (۷) لگا کر میں دیکھتا ہوں کہ میں خراب بنوڑتا ہوں خرابی مراد یہاں انکو روزگار سے جو بھر جو ش آنے کے بعد خراب بننا ہوگا، جگہ کا اطلاق اُس خنہ پر کرین جو اُس جگہ میں موجود ہو جیسے اس آیت میں فَلْيَذْخُرْ لِّذٰلِكَ مِمَّا دِيْنٰہُ اِنَّہٗ اَبْلَاۤ اٰیٰتِیۡنِیۡ بِمٰلِیۡنِیۡ بِمٰلِیۡنِیۡ مَجْلِسَہٗنِ (۸) جو چیز جگہ میں ہو انکو ذکر کرین اور اُس سے جگہ مراد لین جیسے اس آیت میں وَ اَمَّا الَّذِیۡنَ اٰتٰیہُمُ دُجُوْہُہُمْ فَاِنَّہُمْ فِیۡ عَذٰبٍ لَّیِّنٍ (۹) یعنی جگہ منہ سفید ہوں وہ اکثر کی رحمت میں ہیں مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رحمت مراد یہاں جنت ہے جو رحمت کی جگہ ہے (۹) جس کا واسطہ اور آلہ مذکور کرین مراد اُس سے وہ چیز ہو جیسے اس آیت میں وَ لَبَعْلٰ اِنَّہٗ لَیۡ لِسٰنٌ صٰدِقٌ فِیۡ الْاٰخِرِیۡنَ یعنی میری زبان پچھلے آنے والوں میں سچی باقی رکھ زبان سے مراد یہاں سچی تعریف ہے اور زبان سچی تعریف کا آکر سے (۱۰) جو لفظ لزوم کے واسطے موضوع ہے اسکو لازم کے معنی میں استعمال کرین جیسے غلام کو مالک کے کہ تو میرا بیٹا ہے تو اس سے آزادی مراد ہوگی جو بیٹا ہونے کو لازم ہے (۱۱) لازم کا نام لزوم پر بولین چنانچہ لفظ عاشق سے پروانہ مراد رکھین جو عاشق کا لزوم ہو (۱۲) جو مقید کے لیے موضوع ہو اُسے مطلق کے لیے استعمال کر لین جیسے وہ ماطفہ کی جگہ نابولین کیونکہ وہ مطلق عطف کے لیے ہے اور مخالفیے عطف کے لیے جہین ترتیب بھی ملحوظ ہو (۱۳) جو لفظ مطلق کے لیے وضع ہوا اُس کو مقید پر اطلاق کرین مثلاً روز کین اور مراد اس سے روز قیامت ہو (۱۴) لفظ مام کی بجائے خاص کو استعمال کرین جیسے وقت کی جگہ روز بولین مثلاً مرد کسی عورت کے کہ تمہارا طلاق ہے جس روز کہ میں تجھ سے نکاح کروں اور نکاح اُس سے مات میں کیا تو طلاق پڑ جائے گی سلیے کہ روز سے مراد مطلق وقت ہے دن ہوا رات (۱۵) عام لفظ کو ذکر کرین اور مراد اُس سے خاص ہو جیسے اس آیت میں وَ الْمَطْلَقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ شُرُوْہٍ یعنی مطلقات روک رکھین اپنے نفوس کو تین حیضوں تک لفظ تردد مراد محض تردد کو مراد لیں (۱۶) کے نزدیک اس جگہ اس سے مراد حیض ہے اور امام شافعی کے نزدیک طہر مراد ہے (۱۷) مضاف کو منف کر کے اسکی جگہ مضاف ایہ مذکور کرین جیسے اس آیت میں وَ اَسْأَلُ لِقَآءَہٗ قَرِیۡبَہٗ کے اول بل ہوا اسکا مضاف ہے خدو ف سے یعنی قریب کے رہنے والوں سے در بابت کرا سی طرح اس حدیث کے دل میں انما الاعمال بالنیات

ثواب یا حکم کا لفظ محذوف ہے (۱۷۱)، متضاف الیہ کو حذف کر دین (۱۷۲) کی چیز کی جگہ اسکے بھادر کو استعمال کرین جیسے اس حدیث میں من حلف علی بین فرائی عبدہا خیرا منہا فلیات الذی ہو ثم یسکفر عن مہینہ یعنی جو شخص حلف کرے کہ میں پر لپس اسکے خلاف کو بہتر دیکھ لوں گا تو اسکو کرے پھر کفارہ اپنی قسم کا ہے جہین سے مراد یہاں وہ چیز ہے جس پر حلف کیا جائے اور ان دونوں میں ملاہست کا علاقہ (۱۷۹) ایک بدل کا اطلاق دوسرے بدل پر کرین جیسے دیت کی جگہ دم کا لفظ لائین دم دینے سے مراد شروع میں بانہ کا فوج کرنا ہوتا ہے (۲۰) شے متعزات کا اطلاق واحد منکر پر کرین (۲۱) دو اضداد میں سے ایک کا استعمال دوسرے کی جگہ کرین (۲۲) زیادتی جیسے اس آیت میں لَئِنْ کَیْثَیْلَہُ شَیْءٌ یعنی اشترقانی کے مثل کوئی شے نہیں ہے کا ف بھی مثل کے معنی میں ہے اسلئے وہ زائرس ۲۳ حذف جیسے اس آیت میں وَ عَلَی الدِّیْنِ بِطَیْقُوْہُ فِذِیْہُ طَعَامٌ مِّسْکِیْنٌ بِطَیْقُوْہُ پر نفی کا لا محذوف سنہ یعنی جنکو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں تو بدل چاہیے فقیر کا کھانا (۲۴) اثبات کے موقع پر نکرے کا اطلاق عموم کے لیے ہو جیسے اس آیت میں سَمِیْتَ نَفْسٌ مَّا اخْصَرْتَ ہِمَانَ نَفْسٍ سے مراد عموماً ہر نفس ہی یعنی جان لے گا ہر نفس جو کچھ حاضر کیا ہے (۲۵) تشبیہ اسی کو علمائے بیان استعارہ کہتے ہیں چنانچہ اشرف فرما تا ہُوَ دَقَطَعْنَاھُمْ فِی الْاَرْضِ اَنْسَمًا قَطَعَتْ نَفْسٌ مِّنْ اَجْسَامٍ کا اتصال دور کرنے کو کہتے ہیں جس کا ترجمہ اردو دین کا ٹٹا ہے اور مراد اس سے متفرق کرنا ہے اور مشابہت ان دونوں میں اجتماع و اتصال کا زائل کرنا ہے منی آیت کے یہ ہیں کہ ہم نے انکو ملک میں گردہ گردہ متفرق کر دیا یہ خاص علاقہ استعارے کا ہے پہلے جو بیس علاقے مجاز مرسل کے ہیں مگر علم اصول میں یہ تفریق نہیں دستار سے میں مشبہ کے بعیدہ مشبہ یہ ہونے کا ادعا کرتے ہیں لینے بھادر کے بعیدہ شیر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں علمائے اصول علاقہ تشبیہ کو اتصال منوی کے ساتھ بغیر کرتے ہیں اور باقی علاقوں کو اتصال صوری کے ساتھ صوری سے مراد یہ ہے کہ منی مجازی کی صورت متصل ہو منے حقیقی کی صورت کے ساتھ اور وہ اتصال خواہ بسببیت یا علیت و معلولیت کا یا برزئیت و کلیت کا وغیرہ وغیرہ اور منوی سے یہ مراد ہے کہ دو نو کو ایک ایسے منی میں اشتراک و اتصال ہو جو انہیں سے ایک کے ساتھ زیادہ خصوصیت رکھتے ہوں جیسے قَطَعْنَاھُمْ فِی الْاَرْضِ میں قطع کا لفظ متفرق کرنے کے معنی میں استعمال کرنا پس اجتماع اور اتصال کا زائل کرنا دونوں کے مفہوم میں داخل ہو مگر خصوصیت اسکو مستعار منہ یعنی قطع سے ہے وہ مستعار لہٰذا یعنی قطع جہام یعنی متفرق کرنے کے ساتھ نہیں ہو اگر ایسا نہ تو

کلام میں حسن و خوبی نہ رہے مگر ستارہ منہ کی اشہریت اس معنی کے ساتھ ضرور نہیں جائز ہے کہ دونوں فہرست میں  
سادہ ہوں چنانچہ یہ کہ صدقہ کے لیے اور صدقہ کو ہبہ کے لیے ستارہ کرنا درست ہے باوجودیکہ دونوں فہرست  
میں برابر ہیں کیونکہ دونوں سے یہ مراد ہے کہ آدمی اپنی چیز پر کسی کو مفت بلا عوض لک کرے اس قسم کو سنوی  
اس لیے کہا کہ ستارہ لڑا اور ستارہ منہ میں جو مشترک ہوتا ہے وہ ایک کلی چیز ہے اور کلیات محسوس نہیں ہوتے

اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع مطروحة بطريقتين احدهما لوجود الاتصال بين

العلة والحكم والثاني لوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم فالاول منهما يوجب صحة

الاستعارة من الطرفين يعني احكام شرعی میں استعارہ کا استعمال کثرت سے ہوا اس کے دو طریق ہیں

ایک یہ کہ امین علت اور حکم کے اتصال ہو دوم یہ کہ مابین سبب محض اور حکم کے اتصال ہو پہلی صورت میں طرفین

میں استعارہ ہو سکتا ہے یعنی علت کو ذکر کر کے حکم یعنی معلول کا ارادہ کرے یا حکم ذکر کر کے علت مراد لینے کیونکہ

حکم اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور علت حکم کی محتاج شرعی کی حیثیت سے ہے کیونکہ شرع میں علت

بنا ہے مقصود نہیں ہے وہ تو حکم کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے اس صورت میں دونوں ایک دوسرے کے محتاج

ہیں اور استعارہ میں اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کرے اور مراد اس سے محتاج ہو و الثانی یوجب

صحتها من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع و دوسری صورت میں ایک جانب سے استعارہ

ہو سکتا ہے کہ اصل ذکر کر کے فرع مراد لینے پر عکس نہیں کر سکتے کیونکہ سبب کا استعارہ کرنا عموماً اشغال

ہے مگر سبب کا ذکر کر کے سبب کا ارادہ کرنا درست نہیں کیونکہ سبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوا اور

سبب سبب کے واسطے مشروع نہیں ہوا ہے مثال الاول فی ما اذا قال ان ملکت عبداً فهو حر پہلی

صورت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک ہو جاؤں تو وہ آزاد ہو خملک

نصف العبد فباعه ثم ملک نصف الآخر لم یعتق اذ لم یجتمعه فی ملک کل العبد اتفاقاً و شخص نصف

غلام کا مالک ہو گیا اور اس کو فروخت کر دیا اسکے بعد اوسے دوسرے حصے کا مالک ہوا تو غلام آزاد نہیں ہو گا کیونکہ

تمام غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا و لو قال ان اشتريت عبداً فهو حر فاشترى نصف العبد

فباعه ثم لا یعتق الاخر عتق النصف الثاني اور اگر کہا کہ میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے

پہلے آدھا خرید کر کے فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خریدا تو نصف دوم آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریداری میں یہ شرط

نہیں کہ ایک ہی وقت میں تمام غلام کا مالک ہو جائے کوئی شخص ایک غلام کو خواہ بالتفریق خریدے یا تمام کو ایک بار خریدے

وہ ہر صورت میں اسکا خریدار سمجھا جاتا ہے البتہ ملک ہونے کے لیے یہ شرط ہو کہ تمام شے ایک وقت میں ایک ملک

میں آجائے و لوعنی بالملك الشراء او بالشراء الملك صحت نيہ بطريق المهاز لان الشراء

علت و الملك حكم صحت الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين اور اگر اس نے ملک سے

خریداری کا اور خریداری سے ملک کا امداد کیا تو یہ نیت اسکی مجازاً صحیح ہے کیونکہ خریداری اور ملک میں تعلیل کا

علاقہ ہے خریداری ملک کی علیہ اور ملک اسکا حکم ہے خریداری ترتیب ملک کے لیے موضوع ہے تو خریداری

سے بطور استعارے کے ملک مراد رکھنا یا ملک سے بطور استعارے کے خریداری کا ارادہ کرنا جائز ہے پس اگر اس نے

مالک ہو جانے سے خریداری کی نیت کی ہوگی تو بالائی آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر خریداری سے مالک

ہو جانے کی نیت کی ہوگی تو آزاد ہوگا۔ الا انہ فہا لیکون تخفیفا فی حقہ لا یصدق فی حق نقضاء

خاصہ بمعنی النہمة لا لعدم صحة الاستعارة مگر جہان بشکل کے حق میں آسانی ہو تو یہ قول اسکا

قابل پذیرائی نہ سمجھا جائے گا کہ میں نے خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہے کیونکہ احتمال میں اتنا

ہے کہ شاید اس نے اپنی جان بچانے کے لیے یہ بہانہ کھڑا کر لیا ہو ورنہ خریدنے کے استعارے کی صحت میں

مالک ہونے کے لیے کوئی کلام نہیں یہ استعارہ صحیح ہو و مثال الثانی اذا قال لامرأته حررتک

و نوی بہ الطلاق یحولان التحریر بحقیقہ یوجب زوال ملک البضع بواسطة زوال ملک

الرقبة فكان سبباً محضاً لزوال ملک للثمة مجازاً ان يستعار عن الطلاق لذي هو مزيل

ملك للثمة و دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو آزاد ہو اور مراد یہ ہو کہ

تجھ کو طلاق ہے تو یہ صحیح ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنے سے حقیقی سے ملک بضع (فرج) کو زائل کرنے کا مگر ملک قبہ کا

زوال بیچ میں واسطہ ہوگا تو آزاد کرنا سبب محض ہو اور واسطہ زوال ملک بضع کے لہذا جائز ہے

کہ آزاد کرنے سے بطور استعارے کے طلاق مراد لین کہ طلاق بھی ملک قبہ کو زائل کر دیتی ہو پس بیان

سبب سبب کی جگہ احتمال یا یا ہو ولا یقال یوجب جعل مجازاً عن الطلاق لوجب ان یکون للطلاق

الواقع رجعیاً کصریح الطلاق لا یقال لا یقول لا یجعل مجازاً عن الطلاق بل عن المزیل

ملك المنعة و ذلك فی البائن اذا رجعی لا یزول ملك المنعة یقال ان کوئی یہ خبہ کرے کہ جب

تحریر بول کر مجازاً طلاق کی نیت کی تو طلاق جہی واقع ہونی چاہیے کیونکہ طلاق صریح کہنے سے بھی

طلاق جہی ہی واقع ہوتی ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تحریر سے نفس طلاق مجازاً مراد نہیں لیتے بلکہ ملک

متعہ کا زائل کر دینا بجا از مقصود ہے اور ردال ملک متعہ طلاق بائن سے ہوتا ہے جو حی سے نہیں ہوتا بہر  
خفی میں اور امام شافعی کے نزدیک بھی واقع ہوتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک طلاق جہی ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے

ولو قال لامته طلقك و نوى به العهر لا يصح لان الاصل جاران يثبت به الفروع وما اذبح  
فلا يجوز ان يثبت به الاصل اور اگر کسی شخص نے اپنی کنیز کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہو اور طلاق سے ارادہ آزادی  
کا ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ اصل یعنی آزادی سے فرع یعنی طلاق ثابت ہو جاتی ہے اور طلاق سے آزادی ثابت  
نہیں ہوتی یا صحیح بولے اور بیع مراد رکھے تو یہ بھی صحیح نہیں آزادی ملک رقبہ کے ردال کے لیے مشروع ہوئی  
ہے اور ملک متعہ کا ردال اس سے کبھی اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے مثلاً لونڈی کو آزاد کرے گا تو یہاں ردال  
ملک رقبہ کے ساتھ میں ردال ملک متعہ بھی پایا جائے گا اور اگر غلام کو آزاد کرے گا تو ملک رقبہ کا تو ردال پایا  
جائے گا مگر ملک متعہ کا ردال بیان نہیں اس طرح بیع ملک رقبہ کے واسطے مشروع ہوئی ہے اور اسکے ساتھ کبھی  
دلی بھی حلال ہو جاتی ہے جیسے کوئی کنیز خریدی جائے اس وجہ سے سبب کو ذکر کر کے سبب کا ارادہ نہیں کر سکتے  
اور یہاں ایسا ہی تھا مگر جہاں کہ سبب کو سبب کے ساتھ خصوصیت ہو تو اس صورت میں سبب ملول کے  
مثل قرار پائے گا اور دونوں جانب انعقاد مکن ہوگا اس لیے سبب کا استعارہ بیع کے لیے اور سبب کا سبب کے  
لیے صحیح ہوگا پہلی صورت کی مثال مولف کا یہ قول ہے کہ کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو آزاد ہو اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق  
سے یہاں آزادی سبب ہے اور طلاق سبب۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر اور مراد  
اس سے طلاق ہو عدت سبب ہے اور طلاق سبب ہے اور عدت کے طلاق کے ساتھ مختص ہونے میں کوئی کلام  
نہیں کیونکہ وہ سبب طلاق کے بالذات اور کسی جگہ نہیں پائی جاتی غیر طلاق میں جہاں پائی جائے گی تو اسکی  
متابعت و مشابہت کی وجہ سے پائی جائے گی اسی عالم سے ہے اپنے حکم کو صاف کر کے سے طلاق مراد لینا کیونکہ  
حکم کو صاف کرنا سبب ہے اور طلاق سبب امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ آزادی کے لفظ سے طلاق اور طلاق کے  
لفظ سے آزادی مراد لینا جائز ہے اور کہتے ہیں کہ ان میں اشتراک اتصال معنوی ہے اور وہ یہ کہ دونوں  
سے ملک زائل ہو جاتی ہے جواب اسکا یہ ہے کہ استعارہ طلاق کا آزادی کے لیے اتصال معنوی کے ساتھ  
قرار دینا درست نہیں کیونکہ ایسا اتصال بہر صنف سے صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ اسکے لیے ایک خاص صنف ضرور ہے اور  
وہ صنف خاص ہے یعنی جہاں جگہ کے ساتھ مشروع کو خصوصیت سے اور شروع انہیں کی وجہ سے مشروع قرار پایا ہے  
اور آزادی و طلاق کے درمیان ایسا اتصال کہے۔ و علی هذا نقول ینعقد النکاح بلفظ الھبة

والبیع لان الهبة بحقیقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المنفعة في الاما

فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك الاشعة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظا تملك

ولا تنعكس لا تنعقد البیع والهبة بلفظ النكاح چونکہ سبب کے ساتھ سبب کا استعارہ کرنا جائز ہے

فرب حقی من لفظ ہبہ و تملیک اور بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ یہ اپنی حقیقت سے ملک قبہ کو واجب

کرتا ہے اور ملک رقبہ سے ملک متعہ کیسوں میں ثابت ہوگی پس یہ سبب ہوا واسطے ثبوت ملک متعہ کے لہذا درست

ہوا کہ ہبہ سے مجازاً نکاح مراد لین ایسے طرح تملیک اور بیع سے نکاح مراد لے لین مگر برعکس نہیں ہو سکتا کہ نکاح

بول کر بیع اور ہبہ مجازاً نہیں لے سکتے گرامر شافعی کہتے ہیں کہ ہبہ اور بیع سے نکاح کا تجوز ہر دو کائنات

کے دوسرے کے لیے درست نہیں وجہ اسکی وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ امر اشتغال نے اس کے ساتھ خاص کر دیا ہے تو

اب دوسری جگہ درست نہوگا چنانچہ الشرباک فرماتا ہے۔ وامرأة مؤمنتان وهبت نفسها للبنی ان اولاد

البنی ان یستلکھا خالصا لک من دون المؤمنین یعنی اسے پیر چہر مسلمان عورت تلو اپنی جان بخش دے

پس اگر تمھاری مرضی ہو اور اس کے ساتھ تمھارا نکاح کرنے کو جی چاہے تو وہ تلو حلال ہے مگر ایسا عقد کہ ہبہ سے

حلال ہو جائے تمھارے ساتھ مخصوص ہے اور مسلمانوں کو جائز نہیں جو آپ اسکا یہ ہے کہ انشر تھان نے جو تخصیص

ہبہ کی نبی کے ساتھ فرائی ہے اور دوسرے کے لیے اسکو ناجائز کیا ہے وہ وہ نکاح ہبہ سے بغیر ہر کے حلال

ہو جائے اور یہ ہبہ حقیقی کی صورت سے پس جو نکاح ہبہ کے ساتھ مجازاً مقرر ہو اور اس کے ساتھ ہر ہو تو اسکی

تخصیص نبی سے نہوگی تھو فی کل موضع یکون المحل متعینا لنوع المجاز لا لاجتاج خیر الی النیة

پھر جس جگہ کوئی محل واسطے نوع مجاز کے متعین ہو گا وہ ان نیت کی ضرورت نہوگی مثلاً کہی جنبی آزاد عورت

سے کہا کہ تو مجھے اپنے نفس کا مالک بنا دے اس نے کہا میں نے تجھے مالک بنا دیا تو یہاں نیت کی ضرورت نہیں

نکاح منعقد ہو جائے گا لا ینال د لهما کان امکان الحقیقة مشروطا لصحة المجاز عند ہما کیف

بصار الی المجاز فی صورۃ النکاح بلفظہ الهبة مع تملیک الحرۃ بالبیع والهبة محال لان نقول

ذلک ممکن فی حملۃ بان از قد ت ولحقت بد ارا الحرب تحریت اگر یہ شبہ واقع ہو کہ صحت مجاز

کے واسطے امکان حقیقت صاحبین کے نزدیک شرط ہے تو کس طرح ہبہ کے لفظ سے مجازاً نکاح مراد لے لیتے

ہیں باوجودیکہ بیع وہ ہبہ سے حرۃ عورت پر مالک ہو جانا ناممکن ہے جو اب اس شبہ کا یہ ہو کہ حرۃ عورت کا مالک

ہو جانا فی الجملہ ممکن ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ مرتد ہو جائے اور دار الحرب سے واسطے اور پھر قید ہو کر اسے

فصار هذا نظير مسا مسا پس یہ مسئلہ مشابہ ہے اُس مسئلے کے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ آسمان کو ہاتھ لگا دے گا واخواتہ مثلاً قسم کھائی کہ اس پتھر کو سونا بنا دے گا تو ان صورتوں میں اس پر کفارہ قسم کا لازم ہو گا گو آسمان کو ہاتھ نہیں لگا سکتا تھا یا پتھر کو سونا نہیں بنا سکتا تھا مگر بطور کراست و خرق عادت کے ممکن تو ضرور ہے اسی امکان کے سبب سے کفارہ لازم آیا کیونکہ اگر قدرت امکان کا ہونا کافی ہے پس ایسی قسم میں کہ میں آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے جیسا کہ انبیاء اور ملائکہ کو آسمان کا چھونا میسر ہے اور اولیاء بھی بطریق خرق عادت کے چھو سکتے ہیں۔ اور پتھر کا سونا بنالینا بطریق کراست کے ممکن ہے لیکن فی الحال آسمان کا چھونا اور پتھر کا سونا بنانا میسر نہیں اور آسمان کا چھونا جانا اور پتھر کا سونا بنالینا عرفاً و عادیہ معدوم سمجھا جاتا ہے ایسے حکم خلف کی طرف منتقل ہو گا اور وہ یہ کہ کفارہ لازم آئے گا پس اصل بخوبی قسم میں سچا ہونے کا امکان کفارہ واجب ہونے کے لیے جو اس کا خلیفہ ہے کافی ہے۔

### فصل فی الصریح والکناہ

فصل صریح اور کناہ کے بیان میں

الصریح لفظ یكون المصاد ظاهراً کقولہ ربعث واشتت صریح وہ لفظ ہے کہ اس کے تحت اور جو اس سے مراد ہو وہ نہایت ظاہر ہو یہاں تک کہ لفظ سنہ سے نکلنے ہی معنی اس کے معلوم ہو جائیں صریح اس کو اسی لیے کہتے ہیں کہ نہایت کھلا ہوا اور واضح ہوتا ہے صریح حقیقت و مجاز دونوں میں جاری ہوتا ہے یعنی حقیقت مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے جیسے بعث واشتت وغیرہ ومن حکمہ انہ یستغنی عن النیۃ وعلی هذا

قلنا اذا قال لامرأه انت طالق او طلقنک او یا طالق بقیم الطلاق بنوی بدر الطلاق اولم سینو اور صریح کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے یا کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی یا کہا کہ اسے طلاق دالی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی طلاق کی نیت کی ہے یا نہیں کی ہے کیونکہ حکم نفس کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس کا ارادہ کرین یا نہ کرین یہاں تک کہ اگر کوئی بسم اللہ کہنے کا ارادہ کرے اور زبان سے اچانک یہ نکل جائے کہ تجھ کو طلاق ہو تو اس کی عورت پر طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ الفاظ اپنے معنی میں صریح ہیں اور صریح لفظ نیت کا محتاج نہیں ہوتا ایسے کہ سوے اپنے معنی کے اور کسی معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا اور جب میں لفظ اپنے معنی کی جگہ قائم ہو گا تو مفہوم کلام کو چھوڑ کر

ذہن دوسری طرف منتقل نہیں ہو سکے گا و کذا لکھتے ہو قال بعدہ امت حراد حشر راویا حریضاً  
جب اپنے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے! مین نے تجھ کو آزاد کیا! اسے آزاد تو فوراً آزاد ہو جائے گا نیت کی ہو یا  
نہ کی ۱۱ اس واسطے کہ یہ کلمات صریح آزاد کرنے کے ہیں ان میں نیت کی کچھ حاجت نہیں! در اگر تکلم ایسے صریح کلام  
کو اس کے موجب سے پھیر کر کسی دوسرے معنی میں استعمال کا ارادہ کرے تو اس کی یہ نیت عند اللہ قابل پذیرائی ہوگی مثلاً  
اپنی عورت کو کہے اسے طلاق دہی اور مراد اس کی یہ ہو کہ تجھ پر کسی قسم کی بندش نہیں یا غلام کو کہے اسے آزاد اور  
مراد اس کی یہ ہو کہ تو خدمت گزاری سے بری ہے تو یہ نیت اس کی دوبارہ صادق ہوگی مگر ماکم شرع کے نزدیک  
اعتبار نہ ہوگا۔ و علی هذا قلنا ان استیمر بنید الطہارۃ لان قوله تعالیٰ ولکن یرید لیطہرکم

صریحاً فی حصول الطہارۃ بدو الشافعی فیہ قولان احدهما انہ طہارۃ ضروریہ والاخر انہ  
لیس بطہارۃ بل هو سائر لہذا اور اس قاعدے کی بنا پر خفیہ نے کہا ہے کہ تیمم طہارت کا فائدہ بنتا ہے  
کیونکہ قرآن میں آیا ہے کہ خدا چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے پس یہ ارشاد حصول طہارت کے ثبوت میں صریح ہے  
اور امام شافعی سے اس باب میں دو قول منقول ہیں ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری یعنی ضرورت اور مجبوری کے  
لیے مشروع ہوا ہے دوسرا یہ کہ وہ طہارت نہیں بلکہ حدث کو پھیلانے والا ہے نہ دفع کرنے والا یہی وجہ ہے کہ تیمم  
جب پانی کو پا لیتا ہے تو حدث سابق کا حکم لوٹ آتا ہے پس طہارت مستحاضہ کا سامال ہوگا امام شافعی کی  
دلیل یہ ہے کہ مٹی یا طبع آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں شارع نے بضرورت اس کے استعمال کو طہارت  
ہے یا حدث کا چھپانے والا قرار دیا ہے خفیہ جواب دیتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ ہو کچھ اسکو ضرورت اور مجبوری  
کے واسطے طہارت قرار نہیں دیا گیا ہے دلیل سیرۃ آیتہ فلیسوا علیہم طہارۃ فلیسوا ابو جہل  
واید بکرمہ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطہرکم یعنی تیمم کر دیا پاک صید  
طیب پس مل لو اپنے منہ اور ہاتھ اس سے اشر نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ مشکل کھے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو  
پاک کرے صید طیب نام ہے روئے زمین کا شے ہو اورت یا کنکر پتھر پس تیمم کو طہارت مطلقہ نہ سمجھنے میں اس  
نقص صریح کی مخالفت لازم آتی ہو و علی هذا اجتہد المسائل علی المذہبین اور اس اختلاف  
کی بنا پر خفیہ اور شافعی نے بہت سے اختلافی مسائل کا استخراج کیا ہو من جوازہ قبل الوقت ایک  
مسئلہ یہ ہے کہ خفیہ کے نزدیک تیمم درست نماز کے وقت میں اور وقت سے پیشتر بھی درست ہے اور امام  
شافعی کے نزدیک قبل وقت کے درست نہیں دلیل ہماری یہ ہے کہ تیمم جب وضو کا غلیظہ مطلق ٹھہرا تو قبل



وقت کے بھی جائز ہو گا اور قول حضرت علیؓ اشہد علیہ وسلم کا کہ صید طیب پاک کرنے والی ہو مسلمان کے واسطے  
 اگرچہ پانی دست برس نہ پاسے اسپر دلالت کرتا ہے اس حدیث کو ترمذیؒ اور ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے  
 ابوداؤد سے روایت کیا ہے ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور داؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے اس مسئلہ  
 پر ہے کہ ایک تیمم سے خفیہ کے نزدیک دو فرض نمازوں کا ادا کرنا درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست  
 نہیں خفیہ کی دلیل دہی آیت و حدیث ہے جو ابراہیمؒ کو روٹی اور امام شافعیؒ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے  
 قول سے استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے من السنۃ ان لا یصلی بالنیم الا من صلوٰۃ واحدۃ  
 یعنی سنت سے یہ بات ہے کہ نہ پڑھی جاوے تیمم کے ساتھ زیادہ ایک نماز سے اخراجہ الدار فطنی البہقی  
 رافعی نے کہا ہے کہ سنت جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا تو وہ مثل حدیث مرفوعہ کے ہے جواب سکا یہ ہو کر یہ اثر  
 صحیح نہیں ہوا کیونکہ اس میں الیٰ یحییٰ نے حسن بن عمارؒ سے روایت کی ہے اور ابن جوزیؒ کہتے ہیں کہ وہ دونوں  
 متروک ہیں اور حسنؒ نے کہا ہے کہ بہت ضعیف ہے اور ایک اثر شافعی کے موافق حضرت علیؓ سے ابن ابی شیبہؒ  
 مصنف میں روایت کیا ہے اور عمر و ابن عباسؒ سے مروی ہے کہ وہ ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے اور ایسا ہی قتادہؒ  
 فتویٰ دیتے تھے اسکو داؤد فطنیؒ نے روایت کیا ہے اور ابن عمرؒ ہر نماز کے لیے تیمم کرتے تھے جواب سکا یہ ہو کر حضرت  
 علیؓ کے اثر میں حجاجؒ ابن ارطاةؒ ہے جسکو عبدالرحمنؒ بن ہمدیؒ اور یحییٰ بن سعید قطانؒ نے ترک کیا ہے  
 اور احمد دار فطنیؒ نے کہا ہے کہ اس سے حجت نہیں پڑی جائے گی اور یحییٰ بن معینؒ اور نسائیؒ نے کہا ہے کہ وہ  
 قوی نہیں اور عمر و ابن حاصؒ کے اثر میں انقطاع سے اور عمر کے اثر کی سادہ میں عامر احوالؒ ہے جسکو احمد وغیرہ  
 نے ضعیف بتایا ہے اور اسکی توثیق ابو حاتم اور سلم نے کی ہے پھر بھی مواضع حدیث مرفوعہ کے نہیں ہو سکتا کہ  
 اور نیز اسکا حل استحباب پر کر سکتے ہیں ابن عباسؒ کا یہ قول کہ سنت ہے اسی بات پر دلالت کرتا ہے مطلب  
 ان کے قول کا یہ ہے کہ سنت ہے ہر نیتی واجب نہیں ہے اس کے علاوہ محدث فیروز آبادی شافعیؒ نے  
 سفر السعادت میں کہا ہے کہ ہم نے کسی حدیث میں نہیں پایا کہ حضرت ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے بلکہ  
 اپنے تیمم کا حکم مطلقاً کیا ہے اسکو وضو کا قائم مقام گردانا ہے و اما من المذنبین بلوغین یہ ہے کہ  
 کہ تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے والوں کا امام خفیہ کے نزدیک ہو سکتا ہے شافعیہ کے نزدیک نہیں ہو سکتا  
 شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کو ضرورت کی وجہ سے طہارت یا حدث کا جہانے والا مانا ہے اور وضو طہارت  
 اصلی سے پس نوی کی بنا ضعیف پر صحیح نہیں خفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہونے والی ہے پس تیمم پر بھی

وہی احکام مترتب ہونگے جو وضو پر ہوتے ہیں اور یہ چغنیہ نے کہا ہے کہ ناباؤ سے مرد کو عورت یا لڑکے کے پیچھے اور پاک کو خدروالے کے پیچھے مثلاً جسکو سلسل بول کا عارضہ ہو یا ریح نہ نعتی ہو یا بیٹ چلتا ہو اور بڑھے ہو یا کھانے کا اقتدا جو پڑھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اور کپڑا پہنے ہوئے کونٹے کا جو ستر نہ رکھتا ہو اور تندرست کو ایسے شخص کا جو رکوع اور سجدہ اشارے سے کرے اور فرض پڑھنے والے کو نفل پڑھنے والے کا یا اس شخص کا جو دوسرے فرض پڑھتا ہو تو وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ سب مقتدی اپنے امام کی نسبت عمر و حال کہتے ہیں پس امت الی طرح ہو جائیگا برخلاف اسکے اقتدا کرنا وضو والے کا تیمم والے کے پیچھے نماز کو خراب نہیں کرتا جو ادرہ ید و ن خوف تلف النفس والعصب بالوضوع جو تھا مسئلہ یہ ہے کہ بغیر خوف جان کے ضائع ہونے کے یا عضو پر صدمہ پہنچنے کے محض ہار دیا و مرض کے اندیشے سے تیمم کر لینا خفیہ کے نزدیک امام شافعی کے نزدیک جب تیمم درست ہے کہ جان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو یا پانی کے استعمال سے کسی عضو کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو خفیہ کی دلیل یہ ہے کہ السرفرا تا ہو و ان کنتم مرضی الی اخرہ میں اگر تم بیمار ہو وغیرہ وغیرہ تو تیمم کر و صید پاک بڑا امام شافعی کا مذہب ظاہر نص سے دوسرے وجوہ للعیذ للجنائزہ پانچوں مسئلہ یہ ہے کہ نماز عید اور نماز جنازہ تیار ہون تو تیمم کر کے شامل ہو جائے خفیہ کے نزدیک درست ہے اور شافعیہ کے نزدیک درست نہیں اور یہ اس صورت میں بھی درست ہے کہ اگرچہ بنا کے طور پر ہو یعنی نماز وضو سے شروع کی تھی مگر نماز میں بے وضو ہو گیا پس ہو سکتا ہے کہ تیمم کر کے اس نماز کو پورا کر لے کیونکہ جنازہ اور عیدین کی نماز دن کا کچھ بدلہ نہیں جیسا کہ جمعہ کی نماز اور وقتی نماز کا بدلہ موجود ہے کہ جمعہ کا بدلہ ظہر ہے اور وقت کی نماز کا بدلہ اس کی قضا اگر شافعی کے نزدیک ان نمازون کے لیے تیمم جائز نہیں کیونکہ ان کے نزدیک ان کی قضا ہوتی ہے اور اگر انہیں سب سے یہاں ضرورت تحقق نہیں اور خفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام نے نماز عید پڑھ لی اور کسی شخص نے اسکے ساتھ نماز پڑھی تو قضا نہ کرے کیونکہ نماز عید کے لیے جماعت شرط ہے پس اس کی قضا سے عاجز ہے اور نماز جنازہ کا یہ حال ہے کہ اسکو کچھ لوگ ادا کر لیں تو سب کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے جو وجوہ بنبیۃ الطہارۃ چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ خفیہ کے نزدیک تیمم کرنا طہارت مطلقہ کی نیت سے جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ طہارت ضروریہ کے طور پر ضرورت کے وقت ہی درست ہے والکنایۃ کنا یہ نیت میں پوشیدہ بات کہنے کے معنی میں بڑا عظیم بیان کی اصطلاح میں کنا یہ اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنے معنی وضو میں تسل ہو لیکن مقصود وہی نہون بلکہ ایک دوسرے سنی ہوں جو ان پہلے سے کے لازم ہوں اور ان دوسرے معنی کا مقصود یہاں سے وضو میں لے کے ادا کر دینے

مسانی نہیں کیونکہ استعمال اسکا موضوع لہ میں ہوا ہے تو ان معنی کے مقصود ہونے سے دوسرے معنی میں کوئی اہرج  
 پیدا نہ ہوگا پس کنا سے بن لازم یعنی موضوع لہ بھی مراد ہوتا ہے مگر فرق اتنا ہے کہ یہ بالعرض مراد ہوتا ہو اور  
 دوسرے معنی جو لزوم ہیں بالذات مراد ہوتے ہیں کیونکہ موضوع لہ کا مراد ہونا محض اس غرض سے ہو کہ حساب  
 کے ذہن میں اسکی تصویر حاصل ہو جائے تو دوسرے معنی کی طرف جن سے کنا یہ واقع ہوتا ہے انتقال ہو سکے  
 جیسے طویل لہذا اس شخص کے معنی میں ہے جس کا پر تلامبا ہو عربی میں بنجا یعنی پرستے کے سے اور طویل یعنی  
 دراز کے پس طویل لہذا دے اسکے حقیقی معنی یعنی لمبے پرستے والا مقصود ہو گئے تاکہ ان معنی سے ایک ایسے  
 معنی کی طرف انتقال کیا جائے جسکے لیے پرستے کا لمبا ہونا لازم ہے اور وہ قامت کی درازی سے بخلاف نقطہ  
 مجاز کے کہ اس سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کرنا جائز نہیں کیونکہ اسکا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہوتا ہو پس  
 آئین معنی غیر موضوع لہ بالذات مقصود ہوتے ہیں اس لیے معنی موضوع لہ کا قصد کرنا ان کے مسانی ہوگا بعض کہتے ہیں  
 کہ کنا یہ وہ نقطہ ہے جسکے معنی حقیقی مراد نہوں بلکہ معنی غیر حقیقی مراد ہوں اور اگر معنی حقیقی بھی مراد رکھیں تو بھی جائز  
 ہے پہلی صورت میں اور آئین ہی فرق ہے کہ وہاں معنی لازم کا مقصود ہونا ضرور ہے اور یہاں ضرور نہیں جائز  
 ہے جیسے طویل لہذا دے لمبے قد والا مراد ہے اور اگر اس مراد کے ساتھ پرستے کی درازی بھی مراد ہو تو بھی جائز ہو  
 صاحب تمخیص المفتاح کے نزدیک مجازاً در کنا سے کا بنی لزوم سے لازم کے قصد کرنے پر ہے مگر فرق بقدر  
 سے کہ مجاز میں فقط لازم مراد ہوتا ہے لزوم مراد نہیں ہوتا جیسے طالب علم کو مولوی کنا علم کا چڑھنا فضیلت  
 کو لازم ہے اور فضیلت لزوم سے یہاں ذکر لازم کا بے ارادہ لزوم کے ہے اور کنا لے میں لازم مراد ہوتا ہے  
 اگر لزوم مراد رکھیں تو بھی جائز ہے جیسے طویل لہذا دے لمبے قد والا مراد ہے اور اگر اس مراد کے ساتھ پرستے  
 کی درازی بھی مراد ہو تو بھی جائز ہے اور سکا کی صاحب مفتاح کے نزدیک مجازاً کا لزوم سے لازم کی  
 طرف ذہن کے انتقال کرنے پر ہے جیسے پر دانہ کہ عاشق کا لزوم ہو اس سے عاشق کی طرف انتقال کرنا اور  
 کنا لے کا مراد لازم سے لزوم کی طرف ذہن کے انتقال پر ہے جیسے طویل لہذا دے حقیقی معنی لمبے پرستے والا  
 ہیں اور ان معنی سے ایک ایسے معنی کی طرف انتقال کیا جاتا ہے جسکے لیے پرستے کا لمبا ہونا لازم ہو اور وہ  
 تنہا درازی سے جو لزوم سے پس طویل لہذا دے کا اطلاق لمبے قد پر از رو سے لزوم کے ہے اور حق مذہب  
 اول ہے اس لیے کہ لازم بحقیقت لازم ہونے کے لزوم پر دلالت نہیں کرتا ہے جائز ہے کہ لزوم سے لازم عام  
 ہو دے اور عام کی خاص پر دلالت نہیں ہوتی پس جب تک لازم مردم سے خاص نہ ہو اس سے لزوم اسکی

طرف انتقال حاصل نہیں ہوگا اور لزوم اصل متبوع ہے اس لیے کہ اس سے انتقال ہوتا اور لازم فرع اور تابع  
 اس لیے کہ اس کی طرف انتقال ہوتا ہے اور لزوم لازم کو یہاں علاقہ کہتے ہیں اور اگر اصلیت و فرعییت جابینہ ہوگی  
 کہ ہر ایک ایک وجہ سے اصل ہوگا اور دوسری وجہ سے فرع تو طرفین سے ہماز جاری ہوگا ورنہ استعمال اصل کا فرع  
 میں ہماز آجائز ہے بدون عکس کے اول کی مثال علت و معلول ہر جیسے ایک و خریداری شمع میں اول لزوم  
 کی مثال سبب مفضل و سبب اور لزوم سے مراد فی الجملہ انتقال ہے جیسے کل فی الجملہ جز کو لازم اور اس طرح سبب  
 فی الجملہ سبب کو لازم ہے اس لیے کہ کبھی عام ہوتا ہے پس لزوم سے امتناع انفکاک مراد نہیں جیسا کہ اہل منطق  
 و حکمت کی اصطلاح ہے اور کنائے میں معنی موضوع لہ کا ارادہ باعتبار واقع کے ہے ہر چند کہ خارج میں تہو چنانچہ  
 تنگ چشم کہیں اور مراد اس سے کنجوس آدمی ہوگا کہ شخص مذکور کی آنکھیں نہوں اور اگر ہو دین تو چوڑی چوڑی  
 ہوں علماء اصول نے کنائے کی تفسیر دوسری طرح کی ہے چنانچہ مصنف کہتے ہیں ہی ما ستر معناه  
 یعنی کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے سمجھنے کے لیے کسی قرینے کی ضرورت ہو عام ہوا اس سے  
 کہ یہ پوشیدگی محل کی وجہ سے ہو یا دوسری وجہ سے انھوں نے کنائے میں لازم کا ارادہ کرنا ہماز اس سے  
 لزوم کی طرف انتقال کرنا شرط نہیں کیا ہے اور دلیل سہرہ ہے کہ اہل اصول نے حقیقت مجوزہ اور ہماز  
 غیر متعارف میں صرف مراد کے مستتر ہونے کی وجہ سے اُن کو کنایہ قرار دیا ہوا اسی لیے مصنف نے کہا ہوا الہما  
قبل ان یصارح متعارفا بمنزلہ الکناہ یعنی ہماز متعارف ہونے سے پہلے ہماز نے کنایہ کے ہے اور کنایہ بھی  
 حقیقت و ہماز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے پس حقیقت کبھی صریح کے ساتھ ہوتی ہو کبھی کنائے کے ساتھ اسی طرح  
 ہماز کبھی صریح کے ساتھ ہوتا ہے کبھی کنائے کے ساتھ اور صریح و کنایہ کا دار و مدار متبعان پس اگر عوارض کی  
 وجہ سے صریح میں غفا اور کنائے میں ظہور پیدا ہوتا ہے تو اس سے اس کے صریح و کنایہ ہونے میں کوئی نقصان نہیں  
 آتا کیونکہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں بلکہ استعمال کا اعتبار ہے اسی لیے حقیقت مجوزہ کنائے کے حکم میں ہے  
 اور حقیقت مستعملہ صریح کے اور ہماز متعارف صریح کے حکم میں ہے اور غیر متعارف کنائے کے حکم الکناہ ثبوت  
الحکمہ بمعاہد وجود النیۃ اذ لا لہ الخال اذ لا بد لہ من دلیل یزول بہ التردد و بترجمہ  
 بعض لوجوہ ولہذا للمعنی من لفظ البینونہ والقہریم کنایہ فی باب لطلاق لمعنی التردد  
 واستتار المسراد مطلب یہ ہے کہ کنائے کا حکم یہ ہے کہ اس سے حکم قرینے سے ثابت ہوتا ہے اور قرینہ  
 یا ثبوت کا ہوتا ہے یا دلالت حال کا کیونکہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے جس سے تردد و ہماز کو بعض وجوہ کو

ترجیح حاصل ہو اسی لیے کنائے کے لفظ سے عورت کو طلاق نہیں پڑتی بلکہ متکلم کی نیت سے یا دلالت حال سے طلاق پڑتی ہے کیونکہ ایسے الفاظ کی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے اگر شوہر یہ کہے کہ تو بائن ہو یا تو حرام ہو تو ان اقوال میں ترد و اور پوشیدگی ہونے کے سبب طلاق کے باب میں کنایہ کہے جاتے ہیں لیکن اقوال سے عورت پر طلاق نہیں پڑتی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم نہ ہو جیسے غصے ہو کر ایسے الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر ہو اور اس موقع پر ایسے الفاظ کہے کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں اور احتمال طلاق وغیرہ طلاق کا رکھتے ہیں لہذا نہ جعل علی الطلاق یہ ایک امکان کے جواب کی طرف اشارہ ہے وہ امکان یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ جب کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے یہ الفاظ طلاق کے کنایات ہیں تو ان سے وہی عمل ظہور میں آتا ہے جو طلاق کے الفاظ کا عمل ہے اور وہ یہ ہے کہ انکے کہنے کے بعد رجوع کرنا حق حاصل ہوتا ہے اور ان سے ایک طلاق جہی پڑتی ہے اور کنائے کے لفظ سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق جہی سے نکاح فوراً نہیں جاتا بلکہ شوہر چاہے تو عورت سے عدت کے زمانے میں پھر رجوع کر لے اور بائن طلاق سے نکاح اسی وقت جاتا رہتا ہے جو اب کا مصنف نے یہ دیکھ کر کنائے کا لفظ وہ عمل نہیں کرتا جو طلاق کا صریح لفظ کرتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ طلاق کے الفاظ کا موجب صحت الیٰ حرمت ہے مثلاً کہا کہ تو میری بی بی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں یا تو بائن ہے یا تو حرام ہو وغیرہ وغیرہ پس انکے موجب کے مطابق عمل ہو گا اور انکو کنایات صرف ایسے کہتے ہیں کہ دوسرے معانی کا بھی احتمال کہتے ہیں ایسے انکی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے کنایات حقیقی کا حال ہے پس جب متکلم طلاق کی نیت کرے گا یا اسکی حالت طلاق کی دلالت ہوگی تو مقتضائے لفظ کے مطابق عمل ہو گا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی بشرطیکہ ایسے الفاظ میں طلاق کا وجود مقدر نہ ہو اور اگر ایسا ہو گا تو اسے بھی طلاق جہی ہی پڑے گی چنانچہ اگر شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر یا اپنے رحم کو صاف کر تو ان صورتوں میں ایک طلاق جہی پڑتی ہے کیونکہ عدت شمار کو کہتے ہیں تو عدت کہنے میں احتمال ہو اس بات کا کہ شوہر کی مراد یہ ہوگی کہ نعمات اسکی کا شمار کر اور یہ بھی احتمال ہو کہ شاید مراد اسکی یہ ہو کہ حیض گن اسن انتظار کے لیے جو عورت کو طلاق کے بعد کرنا لازم ہو پس جب دوسرے معنی کی نیت ہوگی تو طلاق جہی پڑگی اور ہم کو صاف کہنے میں بھی دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ بچے کے لیے رحم کو صاف کر اور دوسرا احتمال ہو کہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے لیے رحم کو صاف کر کچھلی صورت میں طلاق جہی پڑگی دینتہ منہ حکم اللہ انبات فی حقہم والہم اور اس سے منصرف ہو کنایات کا یہ حکم کہ ان سے طلاق ہونے کے بعد رجوع کرنے کا حق نہیں بتا مطلب ہو کہ جہی کہتے

کہ جبکہ طلاق سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے اس طرح کناہے کے لفظ سے طلاق جی واقع نہیں ہوتی بلکہ بائن واقع ہوتی ہے اور کناہے سے طلاق واقع ہو جانے پر پھر خاوند کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا یہ مذہب شافعی کا ہے اس مسئلے میں امام شافعی کا خلاف ہے کہ ان کے نزدیک کناہات میں طلاق جی پڑتی ہے دلیل امام اعظم کی یہ ہے کہ طلاق بائن دینے کی ضرورت تو ہو ہی کرتی ہے پس اگر شوہر اپنی ملک میں اس قسم کا تصرف کرے تو جائز ہوگا بلکہ صریح طلاق میں بھی قیاس ہی ہے لیکن نص کی ضرورت سے صریح میں حکم جہت کا کیا گیا ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ جب یہ الفاظ کناہات طلاق ہیں تو ان کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو صریح طلاق کے الفاظ کا کہ ان سے ایک طلاق جی پڑتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ملانے کناہے کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس کی مراد مستتر ہوتی ہے تو مراد مستتر ان الفاظ میں طلاق ہوگی پس یہ کہنا کہ تو میری بیوی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں بننے لے اس کہنے کے ہوگا کہ تجھے طلاق ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ان الفاظ کو جو کناہات طلاق کہتے ہیں یہ بطریق مجاز کے ہے اس لیے کہ حقیقت کناہے تو وہ ہے جس کے معنی ایسے مستتر ہوں کہ سننے والے پر انکی مراد ظاہر نہ ہو اور ان الفاظ کے معانی تو یہ مستتر نہیں بلکہ اہل زبان کے بچے بچے پر ظاہر ہیں مگر اس وجہ سے ان کا نام کناہات مفروضہ کہ ان میں بھی ایک قسم کا ابہام ہے مثلاً شوہر نے کہا کہ تو بائن ہے اور بائن شمس سے ہون سے جس کے معنی جدائی کے ہیں تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس سے جدا ہے آیا شوہر سے جدا ہے یا خاوندان سے یا مال سے یا حسن بہال سے پھر جبکہ شوہر نے نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہوا اور طلاق لازم آئی اور مقتضائے لفظ کے مطابق مل ہوگا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کناہات حقیقی کے مشابہ ہو گئے ہیں اگر ایسا نہ ہوتا بلکہ حقیقت کناہات ہوتے تو جب شوہر کہتا کہ تو بائن ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ کچھ کو طلاق ہو اور طلاق جی واقع ہوتی نہ بائن کیونکہ طلاق صریح یعنی جہن ضرورت نیت کی نہیں ہوتی اس سے طلاق جی پڑتی ہو تو صریح کا موافق کہتا ہے کہ ایسے تکلف کی احتیاج نہ پڑتی اگر علماء اصول بھی کناہے کی وہی تفسیر اختیار کرتے جو علمائے بیان نے کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک کناہے کہتے ہیں کہ لفظ کو ذکر کیا جائے اور اس کے معنی موضوع لفظ سے مقصود ہوں کہ انکی جہت ذہن ایک دوسرے معنی کی طرف منتقل ہو سکے جبکہ پہلے معنی لازم ہوں جیسے طویل لفظ سے حقیقی معنی یعنی لمبے پرتے والا صرف اس لیے مقصود ہوں کہ ان سے دوسرے معنی کی طرف انتقال کیا جائے جو اسکے لزوم میں معنی قد کا لمبا ہونا کیونکہ پرتے لمبا اس کا جو کچھ قدیمت لمبا ہوگا یا سفید ریشہ کہیں اور اسکے معنی حقیقی بالعرض مقصود ہوں مابعد بالذات ایک دوسرے معنی مقصود ہوں جبکہ معنی موضوع لازم ہیں کیونکہ فارسی اسکی سفید ہوگی جو بہت عمر کو کھتا ہو پس اسی طرح بائن اور

ہذا و حرام وغیرہ الفاظ کناہ طلاق سے اولیٰ معنی حقیقی کا ارادہ کر کے بھڑانے ایسے معنی کی طرف انتقال کیا جائے جو پہلے معنی کے لزوم میں اور وہ طلاق ہے اور انتقال کے لیے قرینہ بیان شکم کی نیت پس اس صورت میں عورت پر طلاق صفت کناہ کے ساتھ پڑے گی اور اب مجاز کی گنجائش نہیں رہی اس لیے کہ اس میں فقط لازم مراد ہوتا کہ لازم و لزوم دونوں مراد نہیں ہوتے پس یہ قول کہ تو بائن سے یا بعد اسے خبرے اس قول کے نہوگا کہ کچھ کو طلاق سے جیسا کہ مجاز کی شان ہے وجہ ایسا نہوگا تو طلاق میں بھی لازم نہ آئے گی۔

صاحب توضیح کا یہ قول بنی ہے اس بات پر کہ کناہ میں لازم بالعرض مقصود ہوتا ہے اور لزوم بالذات اور جبکہ نزدیک کناہ میں معنی حقیقی کا مراد ہونا صرف جائز ہے تو ان کے مذہب کے مطابق صاحب توضیح کی تحقیقات درست نہیں اس لیے کہ اس صورت میں بائن وغیرہ کے معانی حقیقی کا قطعاً مقصود ہونا ضرور نہیں کیونکہ مادے کا جواز اس کے وقوع کو مستلزم نہیں اسی وجہ سے بعض محققین نے کہا ہے کہ علماء بیان کی اس تفسیر کے مطابق الفاظ کناہات قرار نہیں پاسکتے کیونکہ ان میں لازم سے لزوم کی طرف انتقال نہیں و لوجود معنی

التردد فی الکناہ لا یقام بہا العقوبات حتی لو اقرہ علی نفسه فی باب الریاء والسرقة لا یقام

علیہ الحد ما لحد کر اللفظ صریح ہے کہ معنی الفاظ کناہات میں تردد ہے اس لیے سزا شرعی کسی کو چوری زمانہ اسی وقت دی جائے گی کہ وہ صریح الفاظ میں اقرار کرے بطور کناہ کے اقرار کرنے سے سزا نہیں پاسکتا کیونکہ کلام اصل صریح ہے اور صراحت نہونے کا نام کناہ ہے اس لیے کناہ سے مقصود صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتا بیان میں تصور رہتا ہے کیونکہ وہ نیت پر یا قرینے پر موقوف ہوتا ہے اور کسی میں نیت کی ضرورت ہے اور نہ قرینے کی کیونکہ وہ سوائے اپنے معنی کے کسی میں استعمال نہیں کیا جاتا اس لیے اس سے وہ چیز میں ثابت نہیں ہو سکتیں جو شبہات سے دور ہو جاتی ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دفع کر دو کو شبہوں سے! ام المؤمنین نے اس کو سند میں روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپؐ فرمایا کہ البتہ میں اگر موقوف کروں حدوں کو شبہات کے سبب تو بہتر ہے اس سے کہ قائم کروں میں ان کو شبہوں سے ایسا ہی نقل کیا ہے حماد اور عبد اللہ بن سعید اور عقبہ بن عامر سے اور یحییٰ نے حضرت علیؓ کے قول سے اخراج کیا کہ دفع کر دو حدوں کو شبہوں کے سبب ولہذا المعنی لا یقام الحد علی الاخرس بالامشارة اور اسی لیے گونگا اگر اشارے سے اپنے اوپر چوری وغیرہ کا اقرار کرے تو اس پر حد شرعی قائم نہیں کی جائے گی و لو قد ف رجلاً بالزنا

حفل الاخر صدق لا یجب الحد علیہ لاحفال التصلیق لم یغیر اور اگر کسی شخص نے دوسرے پر

زنا کی تحت لگائی اور اس دوسرے نے جواب دیا کہ تو نے سچ کہا تو اس قدر کہہ دینے سے اس دوسرے شخص پر  
زنا کی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ احتمال ہے کہ کسی اور امر میں تصدیق کی ہے اسکی تصدیق نہیں کی ہو۔

## فصل في المتقالات

في فصل متقالات کے بیان میں ہر

نفعی بہا الظاہر والنص والمفسر والمحكم مع ما بقابلها من الخفى والمشكل والجعل والمنشأ  
جنکی تفصیل یوں ہے کہ جو کلام اسنے ہے یا تو دوسرے سنی کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں جو دوسرے سنی کا احتمال  
نہیں رکھتا وہ نص ہے اور جو رکھتا ہے تو اس کے دوسرے سنی بدلات رائے ہوگی یا نہیں اولیٰ وظاہر ہے ان دونوں کو  
مکمل کئے ہیں دوسرا دو حال سے خالی نہیں یا دونوں سنی پہر سمجھے جاتے ہیں یا نہیں اولیٰ اور ثانی ماوٰل سے  
ان دونوں کو تشابہ کہتے ہیں پس نص و ظاہر تو دونوں مکمل کی نہیں ہیں اور محمل اور ماوٰل تشابہ کی یہ تقسیم  
ان طحا کے نزدیک جو ما بعلمہ ناویلہ الا للہ پر وقف لازم نہیں سمجھتے اور انرا سخوفی فی العلمہ کو بھی  
اس میں شریک جانتے ہیں جیسا کہ اکثر شافعیہ کی یہی رائے ہے اور جنکے نزدیک مشہور وقف لازم ہے تو اس کے  
نزدیک خدا کے سوا تشابہ کے سنی کوئی اور نہیں جانتا اور پھر اس کے قرآن میں نازل کرنے سے صرف علما کا ہمتان  
مقصود ہے کہ ان امور پر بعض خدا کے فرمانے سے ایمان بھی لاتے ہیں یا نہیں پس انکے نزدیک کل کلام الہی کی  
بلکہ ہر ایک کلام کی یوں تقسیم ہوگی جو کلام کہ ظاہر المراد ہے اس کے سنی میں تاویل کی گنجائش ہے یا نہیں پس اگر  
سے تو اب ظہور مراد اگر محض الفاظ سے ہے تو اسکو ظاہر کہتے ہیں اور جو اس کے ساتھ اسکا سیاق بھی اس مراد کے  
لیے ہے اور اس میں اس وجہ سے اور بھی ظہور ہو گیا ہے تو اسکو نص کہتے ہیں اور جس میں تاویل کی گنجائش  
نہیں وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو نسخ کا احتمال ہے یا نہیں اگر ہے تو اسکو مفسر کہتے ہیں اور نہیں تو مکمل تقسیم  
علیہ السلام کی وفات کے بعد صحیح آیات احکام اور کل قصص و آیات متعلقہ توحید وغیرہ سب محکم ہیں ظاہر نص  
سے اولے سے اور نص مفسر سے اولے سے اور مفسر مکمل سے اولے سے ان چاروں اقسام کے مقابلے میں چار اور  
تیس ہیں اور وہ غنی شکل محمل و تشابہ کلامی ہیں فان ظاہر اسد کل کلام ظہر المراد بہ للسامع  
بنفس لسماع من غیر تامل والمضامین الکلام لاجلہ ومثاله فی قوله تعالیٰ احل الله البیع وحرّم  
الربوا فلا ینذ سیت لبیان النفر فین البیع والربوا ردالما ادعاه الکفار من الثوب  
قالوا انما البیع مثل الربوا وقد علم حل البیع وحرّم الربوا بنفس لسماع فصار ذلك رضائی



النفرة قد ظاهراً في حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا ظاهراً ہر ایک اس کلام کا نام ہے کہ بے مال سنتے ہی سنتے دانی  
 کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے نص اسکو کہتے ہیں جس کے واسطے وہ کلام لایا گیا ہو مثلاً قرآن میں جو آیا ہے کہ  
 سلال کیا انشر فی خرید و فروخت کو اور حرام کیا سود کو مقصود اس سے اظہار کر دینا تفرقہ کا ہو دریاں خرید و فروخت  
 اور سود کے کیونکہ اس میں رو ہے کفار کا کہ وہ خرید و فروخت اور سود کو برابر جانتے تھے اور کہتے تھے کہ دونوں برابر  
 ہیں لہذا بیان تفرقہ میں یہ آیت نص ہے اور خرید و فروخت کی علت بیان کرنے اور سود کی حرمت ثابت کرنے میں  
 ظاہر ہے کہ سامع کو سنتے ہی دونوں باتیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ و کذلک قوله تعالى فانكحوا نساءکم من  
 النساء ما تمکن و کذلک قوله تعالى قد علم الاطلاق والاحیاء بنفس  
 السماع فصار ذلك ظاهراً في حق الاطلاق بضافی بیان العدد اسی طرح اشرع تعالیٰ کے اس قول میں  
 فانكحوا ما طاب لكم المنیاق کلام اور مقصود اصلی تعداد کا بتا دینا ہے کہ دو یا تین یا چار تک نکاح کر سکتے  
 ہو لہذا تعداد کا ثابت ہونا اس آیت سے بطور نص کے ہے اور مطلق نکاح کا مباح اور جائز ہونا ظاہر ہے کہ  
 سنتے ہی بلا تامل سامع اس سے کوئی سمجھ لیتا ہے و کذلک قوله تعالى لا جناح علیکم ان طلقتم النساء  
 ما لم یفسوھن او تفرضوا لھن فرتضی رض فی حکم من لم یسمعھا المصرو ظاہر فی استبدال  
 الذبح بالطلاق واثبات ان النکاح مبدون ذکر المهر یصح اسی طرح اشرع کا یہ قول کہ تم پر کتاب  
 اس بات کا نہیں ہے کہ اپنی بیبیوں سے صحبت کیے بغیر ان کو طلاق دیدو یا ان کا مهر مقرر نہ کر دے نص ہے ایسی  
 عورت کا حکم بتلانے میں میں کا مهر مقرر نہوا اور ظاہر ہے اس حکم میں کہ عاوند کو طلاق کا اختیار ہے اور اس  
 طرف بھی اس آیت میں اشارہ ہے کہ بدو ن ذکر مهر کے نکاح صحیح ہو جاتا ہے و کذلک قوله علیہ السلام  
 من طلق ذارحم محرماً منعت علیہ رض فی استحقاق العقی للقریب ظاہر فی ثبوت الملك  
 اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ شخص کسی قرابتی محرم کا مالک ہو گا وہ اسکی طرف سے نوراً آزاد ہو جائے گا  
 نص ہے اس بات میں کہ جب رشتہ دار کا کوئی شخص مالک ہو تو آزاد کرے اور ظاہر ہے ثبوت ملک میں کیونکہ  
 پہلے ملک حاصل ہوگی تو آزاد کرے گا و حکم الظاهر والنص وجوب العمل بصما عامین کا زواہر خاصین  
 مع احتمال ارادة الغیر و ذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة ظاہر اور نص کا حکم ہے کہ وہ عام ہوں  
 لخاص ہوں عمل کرتا ان پر واجب ہے مگر غیر کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے ہر ایک حقیقت کے ساتھ مجاز کا احتمال  
 لگا ہوا ہے پس اگر ظاہر اور نص کا لفظ عام ہوتا ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور حقیقت ہوتا ہے

تو مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور ان احتمالوں کو تاویل کیا کرتے ہیں تفصیل اسکی یہ ہو گا امام الانصافؒ مآثر علیہ رضی اللہ عنہ  
 دوسرے اعلیٰ درجے کے علمائے حنفیہ کے نزدیک ظاہر و نص کا حکم یہ ہے کہ جس مسئلے کے لیے وہ لفظ وضع ہوا ہے  
 اس پر عمل کرنا بظاہر واجب ہے نہ قطعی طور پر اور جو کچھ اکثر کی اُس سے مراد ہوا ہے اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے  
 یہی مذہب مجتہدین اور بعض معتزلہ کا بھی ہے کفری اور جصاصی اور قاضی ابو زید وغیرہ علمائے حنفیہ  
 عراق کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر و نص پر علم و عمل قطعا واجب ہے عامہ معتزلہ بھی اسی مذہب پر ہیں اور وجہ  
 اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہر ایک حقیقت میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے پس جس نے اس احتمال کا اعتبار کیا  
 اس کے نزدیک ظاہر و نص میں قطعیت ثابت نہیں اور جس نے اعتبار نہیں کیا اس کے نزدیک انکی قطعیت ثابت  
 ہے اور ترجیح اسی مذہب کو ہے کہ یہ احتمال کسی دلیل کے ساتھ پیدا نہیں ہوتا اس لیے اسکا اعتقاد بھی نہیں

دونوں اپنے مسئلے میں قطعی الدلالت ہیں اور ان پر عمل کرنا واجب ہے، علیٰ ہذا قلنا اذا اشتري قربة  
 حتى عتق يكون هو معتقا ويكون الولاء له اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے  
 رشتہ دار قریبی کو خریدنا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور مشتری آزاد کرنے والا کہلائے گا اور دلا کا حق اسی کو پہونچے گا  
 اور دلا بافتقر اس مال کو کہتے ہیں کہ آزاد کیے ہوئے غلام کے مرنے کے بعد اگر میت کا کوئی وارث قرابت و ادنیٰ  
 تو اس کے آزاد کرنے والے کو وہ ترکہ پہونچے مثلاً زید نے اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریدنا اور بسبب قرابت کے مالک  
 ہوتے ہی وہ آزاد ہو گیا تو اسکی دلا زید کو پہونچے گی حالانکہ اس میں اختلاف ہے کہ دلا کا سبب کیا ہو ایک  
 فریق یہ کہتا ہے کہ مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت دلا کا سبب عام ہے اس سے کہ مالک نے  
 اپنے اختیار سے آزاد کیا ہو یا مجبوراً آزاد ہو جائے اور دوسرے فریق کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے کا  
 ثبوت اسکا سبب دلیل اس پہونچے مذہب پر ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا دلا اسکو ہے جو آزاد کرے اس  
 حدیث کو ائمہ ستہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اور صحیح مذہب دل ہو اور دلیل سپر ہے کہ آنحضرتؐ  
 نے فرمایا ہے من ملک ذا رحم محرم منه عتق عبدا یعنی جو شخص مالک ہو جائے اپنے ذی رحم محرم کا تو وہ اس پر  
 آزاد ہو جائے گا اس حدیث کو بیہقی اور نسائی نے روایت کیا ہے پس جبکہ دلا کا سبب مالک کی ملک پر آزاد  
 ہونے کا ثبوت ہے تو اس شخص کو بھی دلا پہونچے گی جس کا غلام قریب کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے آزاد ہو  
 دانا بظہر تفاوت بینہما عند المتاب لہ یعنی ان دونوں قسموں میں تفاوت قطعیت اور قطعیت  
 کی وجہ سے نہیں بلکہ تعارض اور مقابلے کے وقت تفاوت معلوم ہوتا ہے ایسی صورت میں جو زیادہ ظاہر

اور قوی ہو تا ہے اسپر عمل کیا جاتا ہے اور ادنیٰ کو متروک کر دیا جاتا ہے پس جس وقت ظاہر اور نص کے درمیان  
تعارض واقع ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا و لہذا الوفا للہ لطلق نفسك ففالت ابنت نفسی بقہ

الطلاق رجعی لان هذا نص فی الطلاق ظاہر فی البینونہ فتیرجہ العمل بالنص مثلاً کسی  
شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق بائن  
دی تو طلاق حبی ہی داتے ہوگی عورت کا قول نص ہے طلاق میں کیونکہ سیاق کلام اسکا طلاق کے لیے  
ہے جو مرد نے اسکو تفویض کی تھی اور وہ طلاق صریح ہے اور باعتبار ظاہر لفظ کے بائن ہونے میں ظاہر ہوگی  
نص کو ظاہر پر غلبہ ہوگا اس لیے کہ عورت نے صفت طلاق میں مرد کی مخالفت کی یعنی طلاق بائن اختیار کی  
پس یہ صفت معتبر نہوگی اور مطلق طلاق باقی رہے گی اور در صورت طلاق کے ایک طلاق حبی ہوگی

و کذا لک قولہ علیہ السلام لاہل عرینہ اشربوا من ابوالہا و البانہا نص فی بیان سبب  
اشفاء و ظاہر فی اجازۃ شرب البول اسی طرح آنحضرت کا اہل عرینہ کو یہ فرمانا کہ وہ اونٹوں کا  
پیشاب اور دودھ پیوین نص ہے سبب شفا کے بتلانے میں اور پیشاب کے پینے کی اجازت میں ظاہر ہے  
بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک قوم اہل عرینہ سے مدینہ میں حضرت کے پاس آئی انکو استسقاء ہوا  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ باہر نکلیں اور صدقے کے اونٹوں کا موت اور دودھ پیوین و قولہ

علیہ السلام استنزہوا من البول فان عامنہ عذاب القبر منہ نص فی وجوب الاحتراز  
عن البول فی ترجیح النص علی الظاہر فلا یجوز شرب البول اصلاً اور حکم نے  
ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ بچو تم پیشاب سے اس سبب کہ اکثر عذاب  
قبر کا اس سے ہوا کرتا ہے یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نص ہے اس بات میں کہ پیشاب سے  
احتراز واجب ہے پس امام ابو حنیفہ نے نص کو ظاہر پر ترجیح دی ہے اور ظاہر کو نص سے نسخ سمجھا ہے  
انکے نزدیک کسی جانور کا موت کسی حال میں طلال نہیں اور امام محمد کے نزدیک پیشاب ان جانوروں کا  
جن کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دوا کے واسطے طلال ہے بشرطیکہ دوا  
پاک موجود نہ ہو اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوا میں بھی موت ان جانوروں کا جو طلال میں جائز نہیں  
قولہ علیہ السلام ما سقت السماء فغیر العشر اور جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ جسکو تر کرے  
آسمان تو اس میں دسواں حصہ ہے اور بخاری نے یوں روایت کی کہ فیما سقت السماء والعبون او

کان عشر یا العشر یعنی جسکو ترک کرے آسان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو تو اس میں دسواں حصہ ہو۔ نص ہے

بیان العشر یعنی یہ حدیث عشر یعنی دسواں حصہ کے بیان میں نص ہو۔ قولہ علیہ السلام لیس

فی الخضر و ات صدقہ ما دل فی نفی العشر لان الصدقہ تغفل وجوہا فترجى الاول علی الثاني

اور آنحضرت کا یہ فرمانا کہ سبز لون میں صدقہ نہیں ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں معاذ سے روایت کیا ہے

نفی عشر میں ما دل سے اس لیے کہ صدقہ میں کئی احتمال ہیں چنانچہ صدقہ زکوٰۃ اور عشر کا احتمال رکھتا ہے اور

زکوٰۃ موقوف ہو نہیں سکتی کیونکہ جب اسکی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو واجب ہوتی ہے پس عشر متعین رہا

جس کے لیے آنحضرت کا وہ قول ہے کہ جسکو ترک کرے آسان تو اس میں دسواں حصہ ہے کیونکہ یہ نص ہے اس

بات میں کہ جو چیز زمین سے آگے باقی رہے یا نہ رہے اس میں دسواں حصہ ہے چونکہ معاذ کی روایت میں عشر اور زکوٰۃ

بلکہ صدقہ قطع کا بھی احتمال ہے اور اس سے عشر بطریق تاویل کے مراد ہوتا ہے اور ما دل قطعی نہیں اور نص

قطعی ہے اس لیے امام اعظم نے نص کو ما دل پر ترجیح دے کر یہ اختیار کیا کہ اگر زمین تر و تازہ ہے تو زمین سے نکلنے

والی چیزوں میں جسکو جاری پانی یا نہلنے سے پیدا ہو یا برسے کہ برس بھر باقی رہے جیسے گھون جو ادھو والا وغیرہ

یا نہلے جیسے ساگ پات اور کم ہو یا زیادہ دسواں حصہ لازم ہے صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک ساگ

پات وغیرہ میں جو چیزیں کہ برس بھر نہیں رہتیں ان میں دسواں حصہ نہیں انکی دلیل وہی حدیث ہے جو معاذ سے

ترمذی نے روایت کی ہے حالانکہ خود اس نے کدیاسے کہ اسکی سناد صحیح نہیں ہے اور آنحضرت علی شریہ وسلم سے

کچھ اس باب میں صحیح نہیں ہوتا اگرچہ حاکم نے یہ مضمون روایت کیا ہے اور اسکی تصحیح کی ہے اور اس نے قطعی کی ہے

کیونکہ اسناد میں اسکی اسنح بن یحییٰ مترک ہے احمد اور نسائی وغیرہ نے اسکو ترک کیا ہے۔ و اما المصنف فهو

ما ظهر المراد من اللفظ بیان من قبل المتکلم بحيث لا یبقی معه احتمال التأویل والتخصیص

مثالہ فی قولہ تعالیٰ فحجّہ الملتکّہ کلامہم اجمعون فاسم الملتکّہ ظاہر فی العموم الا ان

احتمال التخصیص قائم فاسند باب التخصیص بقولہ کلامہم ثم یبقی احتمال التفرقة فی السجود

فاسند باب التأویل بقولہ اجمعون مفسر اسے کہتے ہیں کہ خود حکم اپنے کلام کی تشریح اور تفسیر

کر دے تاکہ اس میں احتمال تاویل اور تخصیص کا نہ رہے جیسے کہ اللہ نے فرمایا ہے کہ سجدہ کیا تمام فرشتوں نے

اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سبب بالاجتماع سجدہ کیا۔ و فی الشرعیات اذا قال تزوجت فلانة

شہرا بلکہ افعولہ تزوجت ظاہر فی النکاح الا ان احفال المنعہ فائم بقولہ شہرا المراد بہ فلانا

ہذا منعہ ولین بکام مسائل شرعیہ میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ نکاح کیا میں نے فلان عورت

سے ایک مہینے تک بھوض اس قدر ہر کے اس میں نکاح کیا میں نے نکاح کے بیان میں ظاہر ہو کر متو کا احتمال

باقی ہے جب کہا کہ ایک مہینہ تک تو تکلم نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی اور معلوم ہو گیا کہ مراد متو ہے نکاح نہیں

اور حیکہ فصل اور مفسرین تعارض ہو گا تو مفسر پر عمل کیا جائے گا چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔ و لوقال فلانا

على الف من ثمن العبد او من ثمن المتاع نص في لزوم ما لا يف الا ان احفال لتفسير باق بقوله

من ثمن العبد او من ثمن المتاع بین المراد فیہ فیتخرج المفسر علی النص حتی لا یلزم المسال الا عند

قبض العبد او المتاع اور اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے دس ہزار روپے ہیں قیمت غلام یا قیمت اسباب

کے تو تکلم کا یہ کہنا کہ میرے دس ہزار روپے ہیں نص ہے ہزار روپے کے ثبوت میں مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے

جب کہا کہ قیمت غلام یا قیمت اسباب کی بابت تو یہ قول مفسر ہو گیا لہذا اس وقت ہزار روپے دینے اور نیکے کہ غلام یا

اسباب پر قبضہ ہو جائے۔ و قوله فلان على الف ظاهري الا قرار نص في نقد البلد فاذا قال من

نقد بلد كذا يتخرج المفسر على نص فلا يلزم نقدا بل بلکہ اور اگر کہا کہ میرے دس ہزار روپے ہیں فلان شخص

کے ہزار روپے ہیں اس کلام میں ہزار کا اقرار ظاہر ہے اور نقد بلد میں نص ہے کیونکہ بیع کے دام گول مول

رکھے جاتے ہیں تو اس سے وہ سمجھے جاتے ہیں جو شہر میں چلتے ہیں پھر جب تکلم نے تفسیر کر دی در اس قدر بڑھا دیا

کہ فلان شہر کے مکہ میں ہے تو اسی شہر کے روپے واجب ہونگے کیونکہ بعض شہروں میں بہت سگے چلتے ہیں اس لیے

تفسیر کی ضرورت پڑی یہ دونوں مثالیں نص کے تعارض کی مفسر کے ساتھ ہیں و علی هذا نظر

اس قسم کے نظائر اور مسائل بہت ہیں چنانچہ ترمذی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

مستاضہ کے حق میں فرمایا ہے تدع الصلوة ايام اقراھا التی کانت حیض فیہا ثم تغتسل وتتوضا

کل صلوٰۃ وضوء و تقلی یعنی چھوڑ دے نماز کو اپنے حیض کے دنوں میں جنہیں حائض ہوتی تھی جب

وہ دن گزر جائیں تو پھر نہائے اور وضو کرے نزدیک ہر نماز کے اور روزے رکھے اور نماز پڑھے

اور دوسری روایتوں میں بجائے کل صلوٰۃ۔ و تکل صلوٰۃ چنانچہ شرح مختصر الطحاوی میں مذکور ہے

کہ امام ابوحنیفہ نے ہشام بن عروہ سے اس نے اپنے اپنے اس نے بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ

حضرت سرور عالم نے ناظرہ نیت ابن جبرین کو فرمایا فوضی وقت کل صلوۃ یعنی وضو کر ہر نماز کے وقت پہلی حدیث نفس سے اس بات میں کہ ہر نماز کے لیے تازہ وضو پائے گا ہو یا قضاء جو فرض ہو یا نفل لیکن اس میں تاویل کا احتمال ہے کہ شاید یہاں لام وقت کا فائدہ و نتائج با وقت کا لفظ محذوف ہو اور یہ بھی ایک قسم مجاز کی ہے کہ مضائقہ کو حذف کر دیتے ہیں پس اس تقدیر پر ایک بار وضو کفایت کرے گا اور مستحاضہ اس ایک وضو سے اس وقت میں فرض و نفل پڑھے گی تو ادا ہو گا اور دوسری حدیث مفسر سے اس میں تاویل کا احتمال نہیں کیونکہ وقت کا لفظ صریحاً موجود ہے پس جیکر ان دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہو تو مفسر کی طرف رجوع کیا گیا اور ہر وقت میں ایک بار وضو کر لینا ایک بار کی نماز کو کافی ہے اسی دلیل کی بنا پر امام صاحب اور محدث اور زفر اور ابوالیوسف کا یہی مذہب ہے کہ جب نماز فرض کا وقت آئے تو مستحاضہ وضو کر لے اور امام شافعی نے پہلی حدیث پر عمل کر کے حکم دیا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز فرض کے لیے وضو کرے اور غفلتوں کو فرض کی حیثیت میں

بڑھے۔ واما المحکم فهو ما ازاد قوة على التفسير حيث لا يجوز خلافة مثاله في الكتابين  
 الله يَكْفِي شَيْءِي عَلِيمٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الشَّاقِينَ محکم وہ ہے جو قوت میں غسر سے زیادہ ہے  
 کہ اس کے خلاف کسی طرح نہیں ہو سکتا مثلاً قرآن میں ہے کہ بیشک اشرک ہر شے کا علم ہے اور بیشک اشر  
 کسی شخص پر کچھ ظلم نہیں کرتا۔ یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون میں محکم ہیں کسی طرح کی تفسیر و تبدیلی ان میں روا

نہیں و فی الحکمیات ما قلنا فی الاقرار امر غفلان علی الت من من هذا العبد فان هذا اللفظ

محکم فی لزومہ بدلا عند علی هذا نظامہ احکام شرعیہ میں محکم کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص  
 نے اپنے ذمے اقرار ان الفاظ سے کیا کہ فلان کے بھیر بزرگ روپے میں غلام کی قیمت کے یکلام ابن النفاظ غلام

کے برے ہزار روپوں کے ثبوت میں محکم ہے اور مثالیں بھی اس قسم کی ہیں۔ وحکم المصنوع والمحکم لزوم

العمل بهما لا محالة مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے ان میں کسی بات کا احتمال نہیں

نہ تاویل کا نہ تخصیص کا البتہ مفسرین نسخ کا احتمال ہے مگر وہ نبی علیہ السلام کے زمانے تک تھا انکی

وفات کے بعد باقی نہ رہا اس لیے اسکے ظنی طور پر واجب العمل ہونے میں کوئی کلام نہیں اور محکم میں نسخ کا احتمال

شروع ہی سے نہیں ہوتا اس لیے اس سے یقین کا افادہ تمام قطعیات سے بڑھ کر ہوتا ہے اسکا خلاف کسی طرح جائز

نہیں جب ان دونوں میں تعارض ہو گا تو محکم پر عمل کیا جائیگا لیکن یہ تعارض صرف نفی و اثبات کا ہو سکتا ہے

حقیقتہ تعارض نہیں کیونکہ ضیق تعارض تو یہ ہے کہ دونوں محبتوں میں ایسا تضاد ہو کہ ایک دوسرے سے

کم دیش نویمان ایسا نہیں مثال مفسر کے تعارض کی محکم کے ساتھ اشر فرامامی کہ شہد ذاد دعی عذیل  
 میٹ کر یعنی اپنے میں سے دو صاحبان عدل کو گواہ کرنا اور دوسری جگہ فرامامی کہ لا یشکوا لہم کما ذہ ابدا  
 بیسے ان لوگوں کی گواہی کبھی قبول نہ کرے جس پر حد تلافی ہو ان دونوں میں تعارض ہو کر اسے  
 کہ آیت اول مفسر ہے اور دوسری بات چاہتی ہے کہ جس پر حد تلافی ہو ان کی گواہی تو یہ کر لینے کے بعد  
 مقبول ہے کیونکہ تو یہ کر لینے سے وہ عادل بن جاتے ہیں اور دوسری آیت مگر ہے وہ یہ چاہتی ہے کہ ان کی گواہی  
 قبول نہ کی جائے کیونکہ اس میں صریحاً تاہید موجود ہے پس جبکہ وہ دونوں میں تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل  
 کیا جائے گا اسی لیے امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جس پر حد تلافی ہو اگرچہ تو یہ کر لیں گے مگر اس کی گواہی مقبول  
 نہیں اور امام شافعی کے نزدیک بعد تو یہ مقبول ہے۔ قدرہذا الاربعہ اربعہ اخری متعابہا

فضل الظاهر الحق و ضد الفضل المشكل و ضد المنسر الجمل و ضد المحکم المتشاب  
 ان چاروں اقسام کے مقابلے میں چار اور قسم ہیں بطبع ان میں درجہ بدرجہ ظہور مراد کو ترقی تھی ان میں درجہ  
 بدرجہ مراد میں خفا اور پوشیدگی کو ترقی ہے کیونکہ جس کلام کے معنی میں پوشیدگی ہے یا تو دیکھ لیے ماضی سے  
 ہے کہ جو لفظ کے علاوہ ہے یا محض الفاہ میں خفا ہے اول کو خفی کہتے ہیں اور دوسرا جس کے الفاہ میں  
 اشکال ہے یا تو ایسا اشکال ہے کہ تامل کرنے اور قرائن میں غور کرنے سے دور ہو سکتا ہے یا نہیں اول کو محض  
 کہتے ہیں اور دوسرا جس کا اشکال قرائن میں غور کرنے سے دور نہیں ہوتا اور حال سے خالی نہیں اس کے اشکال  
 دور کو سنو میں محکم کی جانب سے انکشاف کی امید ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کو محمل کہتے ہیں اور نہیں تو اس کو تشابہ  
 کہتے ہیں یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ظاہر کے مقابلے میں خفی یا در نص کے مقابلے میں محض اور مفسر محمل اور محکم  
 کے تشابہ ہے پس جس طرح محکم میں نہایت درجہ کا ظہور ہے تشابہ میں نہایت درجہ کا خفا ہے۔ یہ بات بھی خیال  
 میں رکھنا چاہیے کہ جو کہ محکم اور تشابہ باہم متضاد ہیں یہاں تک کہ جو آیت محکم ہو اس کو تشابہ نہیں کہہ سکتے اور جو تشابہ  
 ہے اس پر محکم کا اطلاق نہیں ہو سکتا یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ محکم اور تشابہ سے ظہور و خفا مراد لیا جائے وہ نہ  
 جب محکم ہونے سے مراد مضبوطی و نقصان و اختلاف قبول نہ کرنا مراد لیا جائیگا تو تمام آیات قرآن کو محکم کہا جائیگا کہ قسم  
 فرامامی کہ کتاب الحکمت ایاتہ اور اس طرح جب تشابہ کے سنے مدخل در ہما ذین ایک دوسرے کا شیعہ ہوتا  
 قرار دیا جائے گا تو تمام آیات کو تشابہ کہیں گے میسا کہ اشر فرامامی کہ کتابا متشابہا فالحنی ما حنی

المراد به بعارض لا من حيث الصيغة مثاله في قوله تعالى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

اَيْدِيْهِمَا فَاِنَّهُ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِيَ فِيْ حَقِّ الطَّرَادِ وَالنَّبَاشِ خَفِيَ دُوْهُ سَمِ جَسْمِ كِيْ مَرَادٍ بُوْجِ  
 كِسِيْ عَارِضِ كِيْ مَغْنِيْ هُوْ مَكْرُ صِيْنِيْ كِيْ عَتَبَارِ سَخَانُوْ شَلَا الشَّرْفِ اَلْمَسْجِدِ كِيْ جَوْ كُوْنِيْ چُوْر مَرْدِ هُوْ يَاعُوْرَتِ تُوْ اَسْ كِيْ  
 اِتْحَا كَاثِ اَلْوَدِ اَيْتِ بَرَا يَكِ چُوْر كِيْ اِتْحَا كَاثْنِيْ مِيْنِ ظَاهِرِ سَمِ مَكْرُ اَيْجِيْ اَدْرِ كَفْنِ چُوْر كِيْ بَابِ مِيْنِ خَفِيْ هُوْ كِيْ نَكْرَانِ  
 وَ دُوْنِ كِيْ اَدْرِ چُوْر كِيْ مَوْقِعِ اسْتِمَالِ جِدَا جِدَا مِيْنِ اَسْلِيْ شَبِ دَافِعِ هُوْ كِيَا هُوْ كِيْ يِهْ چُوْر مِيْنِ دَاخِلِ مِيْنِ يَانِهِيْنِ جَبِ مِيْنِ مَلِ  
 كِيَا تُوْ سَلُوْمِ هُوْ اَكِيْ اَيْجِيْ كِيْ چُوْر كِيْ نَامِ سَمِ طَعْدِ نَامِ اَسْلِيْ مَقْرُ هُوْ اَسْمِ كِيْ چُوْر كِيْ قَدْرِ بَرْ حَا هُوْ اَسْمِ كِيْ يُوْ نَكْرِ چُوْرِيْ  
 اَسْكُوْ كَتِيْ مِيْنِ كِيْ عَاقِلِ وَ بَالِغِ شَخْصِ كِيْ كَا اَلِ چُوْ مَحْفُوْظِ بَكْرِ مِيْنِ اِنْكَبَانِ كِيْ تَمَتِّ مِيْنِ هُوْ پُوْشِيْدِ هَلِيْ اَدْرِ اُچْكَا  
 اَيْسِيْ مَالِ كِيْ چُوْرِيْ كَرَا سَمِ چُوْ هُوْ شِيَارِ وِ بِيْدَارِ كِيْ پَاسِ هُوْ تَا سَمِ اَدْرِ اَسْكِيْ حِفَاظَتِ كَا قَصْدِ هُوْ اَكُوْ مَكْرِيْ سَكُوْ اِنِيْ  
 تَدْبِيْرِ سَمِ دُحُوْ كَا وِسْ كَرِيْ اَدْرِ تَا سَمِ اَسْلِيْ اَيْجِيْ كَا كَامِ چُوْر سَمِ بَرْ حَا هُوْ اَسْمِ اَدْرِ كَفْنِ چُوْر مِيْنِ نَسْبَتِ چُوْر سَمِ  
 نَقْصَانِ سَمِ كِيْ يُوْ نَكْرِ وَاَيْسِيْ كِيْ پَاسِ سَمِ چُرَا تَا سَمِ چُوْ كِسِيْ طَرَحِ حِفَاظَتِ كِيْ قَابِلِ نِهِيْنِ جَادَاتِ مِيْنِ دَاخِلِ سَمِ  
 اَسْلِيْ اِمَامِ اَلْوَضِيْفَةِ نِيْ اَيْجِيْ كِيْ وَاَسْلِيْ اِتْحَا كَاثْنِيْ كَا حَكْمِ وَاَيْسِيْ اَدْرِ كَفْنِ چُوْر كِيْ لِيْ نِهِيْنِ دِيَا اِنِ اَكْرِ قَبْرِ  
 بِيْ مَحْفُوْظِ وَ مَقْفَلِ هُوْ تُوْ كَفْنِ چُوْر كَا اِتْحَا كَاثْنِيْ جَانِيْ كَا اَدْرِ حَقِّ يِهْ سَمِ كِيْ اِسْ صُوْرَتِ مِيْنِ بِيْ نِهِيْنِ كَا اُجَا تَا  
 اِمَامِ اَلْوَضِيْفَةِ اَدْرِ اِمَامِ مُحَمَّدِ كَا بِيْ نَزِيْ سَمِ اِمَامِ اَلْوِلُوْسْتِ اَدْرِ شَانِيْ كِيْ زُوْدِيْ كَفْنِ چُوْر بَرْ بِيْ قَطْعِ سَمِ كِيْ يُوْ نَكْرِ  
 حَضْرَتِ سَلِيْ شَرْعِيْهِ وَ سَلْمِ نِيْ فَرَا يَا سَمِ كِيْ چُوْ شَخْصِ كَفْنِ چُرَا نِيْ كَا تُوْ هِمِ اَسْكُوْ كَا مِيْنِ كِيْ اَسْكُوْ بِيْتِيْ نِيْ رُوَايَتِ كِيَا  
 سَمِ اَدْرِ اِبْنِ اَلنَّذْرِ نِيْ كَمَا سَمِ كِيْ اِبْنِ زُهَيْرِ سَمِ مَرُوِيْ سَمِ كِيْ وَا كَفْنِ چُوْر كَا اِتْحَا كَاثْنِيْ سَمِ چُوْ اِبْنِ يَسِيْ كِيْ  
 بِيْتِيْ نِيْ اِسْ عَدِيْثِ كِيْ تَضْيِيْفِ بِيْ كِيْ سَمِ اَدْرِ اِبْنِ هَامِ نِيْ كَمَا سَمِ كِيْ يِهْ عَدِيْثِ مَنَكْرِ سَمِ اَدْرِ اِبْنِ زُهَيْرِ كَا اَدْرِ  
 بَخَارِيْ نِيْ تَارِيْخِ مِيْنِ رُوَايَتِ كِيَا سَمِ اَدْرِ سَبِيْبِ سَهِيْلِ بِنِ ذُوْ اَنِ كَتِيْ كِيْ اَسْكِيْ تَضْيِيْفِ كِيْ سَمِ عَطَا نِيْ كَمَا سَمِ  
 كِيْ اَسْكُوْ جِهُوْ تَا جَانِيْ مِيْنِ اِمَامِ اَلْوَضِيْفَةِ كِيْ وَاَيْلِ حَضْرَتِ كَا يِهْ قَوْلِ بِيْرَا قَطْعِ عَلِيْ اَلْمُخْتَفِيْ مِيْنِ كَفْنِ چُوْر بَرْ قَطْعِ  
 نِهِيْنِ اَسْكُوْ صَا حِيْبِ هَا يِهْ نِيْ رُوَايَتِ كِيَا سَمِ اَدْرِ يِهْ عَدِيْثِ مَرْفُوْعَا نِهِيْنِ يَابِيْ كِيْ لِيْ كِيْ اِبْنِ اِبْنِيْ خِيْبَةِ نِيْ اِبْنِ  
 عَبَاسِ سَمِ رُوَايَتِ كِيْ سَمِ كَفْنِ چُوْر بَرْ قَطْعِ نِهِيْنِ اَدْرِ اَسْمِيْ نِيْ زُهَيْرِيْ سَمِ رُوَايَتِ كِيْ سَمِ كِيْ مَرُوَانِ نِيْ  
 بِيْتِ سَمِ صَحَابِ كِيْ سَانِيْ كَفْنِ چُوْر وَ نِ كُوْ بُوْ اِيَا اَدْرِ نِكَالِ دِيَا اِتْحَا نِهِيْنِ كُوْ اِيَا عَبْدِ اَلرَّزَاقِ نِيْ مَرِيْ سَمِ يَا  
 اِسْمِيْ رُوَايَتِ كِيْ سَمِ اَدْرِ صَنْفِ اِبْنِ اِبْنِيْ شِيْبَةِ كِيْ اَيْكِ رُوَايَتِ مِيْنِ سَمِ كِيْ مَرُوَانِ نِيْ جَبِ نِيْ وَ قَتِ صَحَابِ اَدْرِ قَتَا  
 سَمِ كَفْنِ چُوْر كِيْ بَابِ مِيْنِ مَشُوْرِهِ كِيَا تُوْ سَبْ كِيْ دَا سَمِ اِنِّيْ يِهْ قَرَارِ يَابِيْ كِيْ اَسْكُوْ بُوْ اَكْرِ تَشْيِيْرِ كَرَا پَا سَمِ  
 وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى اِنَّ اَيُّهَا فَاجِلِدُ وَاَكُلْ وَ اَحْبِدْ مِيْنْهُمَا مَا كُجَلِدُ اِيْ ظَاهِرِ حَقِّ اَللّٰهِ



خفی فی حق اللوطی اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ زنا کار مرد اور زنا کار عورت کے تئیں تو کوڑے مارو زنا کار کے حق میں ظاہر ہے مگر کوڑے باز کے حق میں خفی ہے پس اگر کوئی غلام کرے تو وہ نہ ہوگی امام شافعی کے نزدیک؛ سکو خد زنا لگے گی امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اسکو زنا نہیں کہتے ان سلطان کو اختیار ہو کہ قنبر کو لوطی کو جلا دے یا دیوار اسپر گرا دے یا ذبح کر کے کسی مکان بند سے گرایا جائے اور اوپر سے پتھر پھینکے جائیں اور یہ سب باتیں صحابہ سے مروی ہیں تو معلوم ہوا کہ انکے نزدیک بھی یہ زنا نہیں ورنہ اس میں اختلاف نہ کرتے جلتا نا حضرت علی سے مروی ہے اسکو بقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے مکان بند سے گرایا نا ابن عباس سے مصنف ابن ابی شیبہ میں اور بقی میں مروی ہے اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ کوڑے باز کو ایک مکان سخت جبر وادار میں بند کریں تاکہ اسکی پوسے مر جائے اور ترمذی کی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ نے فاعل و فاعول کے قتل کرنے کا حکم دیا ہو و لو خلف لایا کل فاکھذ کان ظاہرا فیا ینفکھہ ینخفیا فی حق الغنبد و السمات اور اگر یہ قسم کھائی کہ فاکھذ لینی وہ چیز جو بطور نفکہ اور خوش طبعی کے کھانے کے ملاو د کھائی جائے نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم سبہ بات میں ظاہر ہوگی وگورادنا مار میں خفی ہوگی کیونکہ وگورادنا مار میں غنایت پائی جاتی ہے و حکم الخفی وجوب بالطلب بجدول عند الحفاء خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں نفی تیش کرنی چاہیے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مراد جماع میں پوشیدہ ہے اس کی کیا وجہ ہے یا جو کچھ لفظ ظاہر سے سمجھا جاتا ہو اس سے اس میں زیادتی ملحوظ ہے یا نقصان پس سطح خفا زائل ہو کر مراد ظاہر ہو جاتی ہے پھر اس پر عمل ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اس چیز پر عمل لازم ہے جو نصوص سے ممکن ہوئی ہو و اما المسکلی ضوما از داد خفا اعلی الخفی کانہ بعد ما خفی علی السامع حقیقتہ دخل فی شکالہ و انتہا لرحقی لایزال المراد اکا بالطلب ثمر بالستامل حتی یخیز عن امثالہ مشکل وہ ہے جس میں خفی سے زیادہ خفا اور پوشیدگی ہوئی اسکی حقیقت سننے والے پر پہلے ہی سے پوشیدہ تھی پھر وہ اپنے اشکال و امثال میں داخل ہو گیا مطلب اس کا اس وقت حاصل ہوگا کہ طلب کرنے کے بعد تامل کیا جائے تاکہ وہ اپنے امثال سے تمیز اور علیحدہ ہو جائے بخلاف خفی کے کہ اس میں طلب کافی ہے صرف اسی قدر سے اسکا خفا اٹھ جاتا ہے کیونکہ اس میں پوشیدگی کم ہے اور شکل میں زیادہ ہے ایسے اس میں تامل بھی درکار ہے مشکل کا حکم یہ ہے کہ بجز دُائے سننے ہی اس بات کا اعتقاد کرے کہ جو کچھ شایع کی اس سے مراد ہے وہ حق ہے پھر اس بات کی نفی تیش کی طرف متوجہ ہو کہ وہ لفظ کس سننے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے پھر اس کے یاق و ساق پر تامل کرے کہ ان پر لکھا کرنے سے کون سے سنی یہاں ٹھیک

ہو سکتے ہیں یہاں تک کہ مرد ظاہر ہو جائے اور خفی میں صرف ایک تفتیش کرنا کافی ہے جیسے اس آیت میں **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا زُفَرًا** کہ جس طرح کے منے میں تو یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ یہاں خاص کس منی میں سے ہیں اگر جہان سے کے منے میں ہو گا تو مراد یہ ہوگی کہ تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی میں تو اپنی کھیتی میں جاؤ جہاں سے چاہو خواہ مقعد کی راہ سے اُن سے صحبت کرو یا فرج کی راہ سے اس صورت میں عورت سے لحاظ طلال ہوگی اور اگر جطر سے کے منے میں ہو گا تو مقصود یہ ہو گا کہ تم اپنی کھیتی میں جطر چاہو جاؤ یعنی خواہ کھرے ہو کر خواہ ٹیٹ کر خواہ لیٹ کر صحبت کرو اس صورت میں صحبت کرنے کا محل صرف فرج ہی قرار پائے گی جبکہ ہننے لفظ حرث یعنی کھیتی میں تامل کیا تو ثابت ہوا کہ یہاں کھیلے منی مقصود ہیں کیونکہ مقعد اولاد کے لیے کھیتی نہیں بلکہ گوہ کا مقام ہے فرج البتہ اولاد کے لیے کھیتی ہے کبھی لفظ میں اشکال استدارہ بیرع کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں **وَبُكَاتٌ عَلَيْهِنَّ** یا **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا زُفَرًا** یعنی اُن کے سامنے لیے پھر جس کے چاندی کے برتن اور ساغر و خیشے کے ہونگے اور وہ خیشہ چاندی کا اس آیت میں اشکال ہے کہ قادر وہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ خیشے کا ہوتا ہے یہ تفتیش کی تو قادر سے کے واسطے دو صفتیں پائیں ایک اچھتی اور وہ کہ شفاف ہو دوسری بُری وہ یہ کہ میلا ہو اور چاندی میں بھی ہننے دو صفتیں پائیں ایک اچھتی وہ یہ کہ سفید ہوتی ہے دوسری بُری وہ یہ کہ سیل ہوتی ہے بعد اسکے ہننے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جنت کے برتنوں میں صفائی ساگر

بلورین کی ہوگی اور اجلا پین چاندی کا سا۔ و نظيره في الاحكام حلف لا ياتكم فانه ظاهر في الحلف

والد بس فانا هو مشكل في اللحم والبيض والجبين حتى يطلب في معنى الايتدام تعريتا مل ان ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبين ام لا فقير اسکی احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ شوربے کے ہمراہ روٹی نہیں کھائے گا یہ کلام سرکہ اور شیر و انگور میں ظاہر ہے اگر سرکہ یا شیر و انگور سے روٹی کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی گوشت اور انڈے اور پیڑ میں خشک ہو چلے ایتدام کے منے سمجھیں گے یعنی دو نئے جو مستقل طور پر عادتاً نہ کھائی جائے بلکہ روٹی کے ہمراہ طبعاً کھائی جائے ایتدام کے منے سمجھ کر بھرتال کرین گئے کہ یہ منی گوشت اور انڈے اور پیڑ میں پائے جاتے ہیں یا نہیں تو معلوم ہوا کہ نہیں پائے جاتے چنانچہ ام اعظم کا یہی مذہب ہے کہ ادام کی قسم سے وہ مراد ہو گا جس میں روٹی ترکی جائے اس میں بھنا ہوا گوشت اور انڈا اور پیڑ داخل نہیں مقرب میں ہے کہ ابن ابی باری نے کہا کہ ادام وہ چیز ہے

جو روٹی کو خوش مزہ کرے اور لذت بڑھاوے عام ہے کہ شوربے وار ہو یا غیر شوربے دار اور رنگین ہو یا شوربے کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس میں روٹی ڈوب کر رنگین ہو جائے پس موافق قول بن انباری کے اگر کھنا ہو گوشت کھا بیگا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی ہر ایک میں ہے کہ امام محمد نے کہا ہے کہ جو چیز اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاوے وہ ادام ہے اور یہ بھی ایک روایت امام ابو یوسف سے ہے کہ ادام مشتق ہے مراد سے جو موافقت کے معنی میں ہے اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ روٹی کے موافق ہے جیسے گوشت اور انڈے کا ناگینہ وغیرہ امام کی یہ دلیل ہے کہ ادام وہ ہے جو بالقیع کھایا جاوے نہ عظمہ اور سرکہ وغیرہ عظمہ نہیں کھایا جاتا بلکہ یا جاتا ہے بخلاف بھنے ہوئے خشک گوشت کے کہ وہ عظمہ کھایا جاتا ہے گر جبکہ نیت ان چیزوں کی کرے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

ثم فون المثل الجمل وهو ما احتل وجوها فصار جال لا يوقف على المراد الا ببيان من قبل المتكلم  
بغير شكل من بطلان خفا من قبل هو. اور قبل وہ ہے کہ جس میں کبھی جبین پائی جاتی ہوں اور اس کا مطلب کلم کے بیان کے بغیر معلوم نہ ہو۔ اجمال کبھی طرح کا ہوتا ہے اور لفظ مفرد کی خاص ذات میں ہونا ہے اس طرح کہ اس میں کسی نے کمال ہوتا ہے جیسے میں کے لفظ میں پانی کے چشمے سوچ۔ زانو یا شرنی بال اہل خانہ قوم اور جاسوس وغیرہ کا احتمال ہو۔ ۲، مفردون میں تو دو معنی کا احتمال نہیں ہوتا لیکن اسے جو مرکب بنتا ہے اس کی مراد بھول ہوتی ہے جس میں بیان کی حاجت ہوتی ہے مثال میں یہ ہو وان طلقتموهن قبل ان یتسوهن فقد فتنتموهن نہ لیسے فیض ما فتنتموهن الا ان یتسوهن او یغفوا الذی یدہ عقدا کا انکاح یعنی اگر تم اپنی عورتوں کو طلاق دو قبل اس بات کے کہ جماع کرو تم ان سے اور تم مقرر کر چکے تھے ان کے واسطے کچھ حصہ تو: جب ہے تم پر نصف اس کا جو تم نے مقرر کیا تھا اگر یہ کہ عورتیں معاف کرین یا وہ شخص مقرر کرے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گروہ ہے پس بیدہ عقدہ النکاح میں اجمال سے زوج پر بھی محمول ہو اور ولی پر بھی کیونکہ دونوں کے ہاتھ میں نکاح کی گروہ ہوتی ہے۔ خاوند کا معاف کرنا یہ ہے کہ وہ اپنا حق عورت پر چھوڑ دے اور پورا ہرا دے۔ (۳) کبھی غیر کی معافیت کی وجہ سے دو معنی کا احتمال پیدا ہو کر اجمال آجاتا ہو کہ خود وہ لفظ اپنے معنی میں صاف ہوتا ہے جیسے کسی ضمیمہ کے اقبال لیے دو لفظ مذکور ہوں کہ ضمیر میں دونوں کی طرف رجوع کرنے کا احتمال ہو مثال میں یوں سمجھو کہ کیا باریقی و شیعہ کے درمیان حضرت علی اور حضرت ابو بکر کی تفضیل کے! بین جھگڑا پڑا آخر یہ قرار پایا کہ ابن جوزی جو فیصلہ کریں وہ صحیح ہے اور ان دونوں میں حکومت خیموں کی تھی ابن جوزی ممبر مدعہ کرنے کے لیے پڑھے تھے کہ اسی وقت ان دونوں نے پوچھا کہ من افضل العمام

و کون افضل ہے صحابہ بن مین سے انھوں نے دونوں فریق کی رعایت کر کے ایزاکے خوف کے جواباً بیا من  
 یقیناً فی بیتہ امین دو احتمال ہیں ایک یہ کہ بنتہ کی ضمیر من کی طرف رجوع کرتی ہے اور میتہ کی ضمیر بنی صلی اللہ علیہ  
 علیہ وسلم کی طرف دوسرا یہ کہ بنتہ کی ضمیر بنی کی طرف پھرتی ہے اور میتہ کی ضمیر من کی طرف پہلے احتمال کے بموجب  
 یہ منے ہوئے کہ وہ شخص افضل ہے جس کی بیٹی نبی کے گھر میں ہے اور وہ ابو بکر صدیق ہیں اور دوسرا احتمال کے  
 بموجب منے یہ ہوئے کہ وہ شخص افضل ہے جس کے گھر میں نبی کی بیٹی ہے اور وہ حضرت علی ہیں دونوں فرقے خوش ہو کر  
 اپنے اپنے ذہب کے موافق فضیلت کا گمان لیگئے (دہ) کہی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کے حقیقی منے متنب ہو کر کئی مجازی  
 منے کا احتمال ہوتا ہے جو سب برابر ہوتے ہیں ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی اس وجہ سے لفظ میں تردد  
 پیدا ہو جاتا ہے۔ (دہ) کبھی عام سے بھول طوہر پر تخصیص کی جاتی ہے اس لیے باقی افراد میں بھی جہالت  
 پیدا ہو کر محفل ہو جاتا ہے مگر شمس لائسا و سفر الاسلام اسکو محل قرار نہیں دیتے (فائدہ) بعض علما کی  
 رائے یہ ہے کہ کام میں بھی اجمال ہوتا ہے اور نظیر اسکی یہ ہے کہ صحیح بخاری و مسلم میں امین میرین سے بدو ات  
 ابو ہریرہ حدیث ذوالیدین میں مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز ظہر یا عصر میں ایک رکعت پڑھنا  
 بھول گئے اور سلام پھیر دیا اور بات کرنے لگے تو امین دو احتمال تھے ایک یہ کہ عمداً ایسا کیا ہو اور یہ ایک رکعت کے  
 کم ہو جانے پر دلالت کرتا ہے دوسرا احتمال سو کا تھا اور یہ کہ رکعت پر دلالت نہیں کرتا اسی وجہ سے ذوالیدین  
 نے سوال کیا کہ کیا آپ بھول گئے یا نماز کم ہو گئی۔ و نظیرہ فی شریعات قولہ تعالیٰ و حرم الربوا فان

المفہوم من الربوا هو الزیادۃ مطلقۃ و ہی غیر مرادۃ بل المراد الزیادۃ المالیہ عن العوض فی  
 بیع المقدرات المتخاضۃ و اللفظ لا دلالتہ علی هذا فلا ینال المراد بالتامل مثال اسکی شریعات  
 میں ان شریعات کا یہ قول ہے کہ حرام کیا رہا تو اس قول میں رہا بھول کر کہ لغت میں رہا کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں  
 حالانکہ ہر ایک بڑھوتری حرام نہیں کیونکہ مال تجارت میں بھی زیادتی کے لیے بیع ہوتی ہے ایک شخص اپنے درمیان  
 کے مال کے دو روپے لیتا ہے کیا یہ زیادتی بھی رہا میں داخل ہے تو اشتباہ پڑ گیا کہ اس آیت میں کس قسم کی زیادتی  
 مراد ہے اگر کہیں کہ وہ زیادتی حرام ہے جو ایک شخص کی ذہنی یا ایلی خیال میں ہو اور خالی ہو عوض سے تو ہم کہیں گے  
 کہ نفس کلمہ میں اس معنی کے لینے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ قرآن مجید نے کہیں بھی رہا کی تعریف نہیں کی اور نہ  
 اسکی اصل حقیقت بیان کی صرف تامل کرنے سے حرم الربوا کا مطلب معلوم ہو گا بلکہ حکم کے بیان سے واضح ہو گا  
 کہ فلاں فلاں اشیا میں فلاں فلاں خیرات کے پائے جانے پر رہا حرام ہے اس لیے آنحضرت نے اس محل کی ہون

تفسیر کی کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گیہوں بدلے گیہوں کے اور جو بدلے ہو سکے اور  
 کھجور بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے دست بدست پہننا درست ہے جس شخص نے زیادہ دیا یا زیادہ مانگا  
 پس تحقیق اس نے رب کو سامانہ کیا لینے والا اور دینے والا اس میں برابر ہیں جیسا کہ مسلم نے ابو سعید خدری سے  
 روایت کی ہے اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ان چھ چیزوں کا تبادلہ کر دو تو برابر کا کر دے زیادہ کیا اور دیا ہو گیا  
 اس طرح اور یہی احادیث آئی ہیں جن کے کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے معاملے میں سبب تحریم و فساد بڑھوتری  
 ہو فائدہ۔ شیخ ابو الحسن کرخی حنفی اور ابو عبد اللہ بصری اور ابو ہاشم معتزلی کہتے ہیں کہ جب تحریم و تحلیل کئی بات  
 کی طرف مضاف ہو تو اس میں اجمال ہوتا ہے یعنی متعین نہیں ہوتا کہ ان کی حرمت خاص کس بات میں مقصود ہے  
 جیسے حُرْمَتُ عَلَیْکُمْ اَمَّھَا تَحْفُذُ مِیْنِ حَرَامٍ ہُوَ مِیْنِ قَمِّ بَہَائِیْنِ تَعَارِی وَ حُرْمَتُ عَلَیْکُمْ اَلْمَبْتَذِیْنِ یعنی حرام ہوا ہے  
 مردار اور خفیا اسکو نہیں مانتے اس لیے کہ جس کام کی حرمت ان انیاء سے مقصود ہوتی ہے وہ متعین اور صاف ہے  
 تو بھر مراد میں اجمال کب ہوا چنانچہ شراب اور مردار اور رشیم الدامات کی نسبت جو حرمت وارد ہو تو یہ بات  
 صاف اور مکمل ہوتی ہے کہ شراب کا پینا مردار کا پینا اور جانور کا کھانا رشیم کا پہننا اور ان سے صحبت کرنی یا نکاح  
 کرنا حرام ہے (۲) آنحضرت کے اس قسم کے قول میں دفع عن امتی الخطاء والنسیان یعنی اٹھایا گیا  
 میری امت سے خطا و نسیان اس بات کا احتمال نہیں کہ نفس نے اٹھ جاتی ہے یا صرف اس کا عذاب  
 اٹھ جاتا ہے اور نہ باقی رہتی ہے مگر ابو الحسن بصری معتزلی اور ابو عبد اللہ بصری معتزلی کہتے ہیں  
 کہ ایسے اقوال میں اجمال ہے حالانکہ یہ امر متعین ہے کہ عقوبت کا اٹھ جانا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ جب  
 کوئی اس قسم کی بات کہی جاتی ہے تو عرف میں اس سے سزا کا اٹھ جانا مراد ہوتا ہے اور اس میں کوئی شرع  
 کی تخصیص نہیں درود شرع سے قبل محاورات میں ایسا ہی جاری ہے اور خطاؤ کسی کو مار ڈالنے یا سہا  
 کسی کی حیرت کف کر دینے پر جو تاوان لازم آتا ہے تو بوجہ عقوبت کے لازم نہیں آتا بلکہ تلافی کے لیے ایسا کیا جاتا  
 دیکھو بچہ سزا کے قابل نہیں ہے لیکن تلافی کی وجہ سے اس پر بھی تاوان واجب ہو جاتا ہے اور کفارہ جو لازم آتا  
 ہے تو یہ حرم و احتیاط کے ترک کر دینے کی وجہ سے لازم آتا ہے نہ عقوبت کی وجہ سے عبادات میں یہ حال ہو کہ  
 اگر کوئی نماز پڑھتا ہو اور بھولے سے بات کرے تو فاسد ہو جائے گی اس طرح اگر خط سے روزہ جاتا ہے مثلاً  
 مسام کو روزہ یا دمحا اور مکمل کرنے لگتا تب اس کے حلق میں غیر تصد کے پانی آ کر یا تو روزہ فاسد ہو جائیگا امام شافعی  
 کا اس حدیث کی بنا پر یہ کہنا کہ دونوں صورتوں میں نماز روزہ فاسد نہیں ہوتا درست نہیں کیونکہ یہ حدیث معانی

گناہ پر محمول ہوگا ۳۱، انحضرت کے ایسے اقوال میں لا تقبل صلوة الا بطہور یعنی بدون طہارت اور پاکی کے نماز قبول نہیں ہوتی اجمال نہیں کیونکہ جب غیر طہارت کے نمانا ذکر کیا تو اسکی حقیقت شرعی متنی ہوگی مگر قاضی ابوبکر شافعی کو اس میں غلطی ہے اور خفیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عرف شرعی ثابت ہو جائے تو اسے شرعی کی نفی بھی متعین ہوگی کیونکہ حقیقت ممکن ہے پس وہ متردک ہوگی مگر کسی باعث اس لیے اجمال نہیں بان اگر خارج سے کوئی ایسی دلیل پائی جائے کہ یہاں حقیقت شرعی موجود ہے اسکا کوئی رکن اور کوئی شرط متفق نہیں ہوئی تو اسوقت میں ایسا قول کمال کی نفی پر محمول ہوگا یعنی یہ مقصود ہوگا کہ کامل طور پر بلا اشکین ہوئی جیسے لاصلوۃ لمن لم یقرء بغلغلة الكتاب یعنی اسکی نماز کامل نہیں جسے الحمد نہیں پڑھی ۳۲، استاذی و استاذیۃ فاقطعوا ۱۱ یکنو ۱۱ یعنی جو کوئی جو مرد یا عورت تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو اس آیت میں جو عید اور قلع کے لفظ وقوع میں باعتبار انکی ذات کے انہیں کس طرح کا اجمال نہیں اس لیے کہ میں کسی قسم کا اجمال نہیں بعض علماء کہتے ہیں کہ ان دونوں لفظوں میں احتمال ہے پس اس وجہ سے آیت مذکورہ اجمال سے خالی نہیں انکی دلیل یہ ہے کہ یہ کندھے تک کو بھی کہتے ہیں اور کٹنی تک کو بھی اور قطع جدا کرنے کے معنی میں بھی ہے اور زخم کو بھی قطع کہتے ہیں پس دونوں لفظ دونوں معنی میں مشترک ہو گئے کیونکہ اصل حقیقت ہے اور یہاں کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں کہ ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح دی جائے مگر یہ دلیل بہت کمزور ہے تحقیق یہ ہے کہ یہ کٹنی تک کے معنی میں ہے اور قطع جدا کرنے کے معنی میں ہے اسی لیے یقین کو قطعی کہتے ہیں کیونکہ وہ چیز کو علم میں دوسرے احتمال سے جدا کرتا ہے اور زخم کے معنی میں مجاز ہے اور دلیل اس پر اس لیے ہے کہ کتاب اور ہوا ہے اور نہ حقیقت کا اصل ہونا ایسی حالت میں قابل پذیرائی ہے جبکہ لفظ اشتراک اور حقیقت و مجاز میں تردد ہو رہا ہے جس کلام میں بیان سنت اور بیان حکم شرع کا احتمال ہو اور وہ شارع کی طرف سے صادر ہو وہ قبل قرار نہیں پائے گا پس انحضرت نے جو یہ فرمایا ہے الاثنان فاذا قیما بجماعۃ یعنی دو شخص اور زیادہ ان سے جماعت ہے جیسا کہ ابن ماجہ نے ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی ہے کہ میں دو اجمال میں ایک تو یہ کہ جماعت دو اور اس سے زیادہ کے واسطے موضوع ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ جماعت نماز اور جماعت مفرد ہے اور دوسے زیادہ سے مستند ہو جاتی ہے پس یہ کلام قبل نہیں اس لیے کہ شارع کے کلام کے واسطے تعریف شرعی مقرر ہو اس میں تعریف موضوعات لغوی کو داخل نہیں پس وہی بیان متعین ہے جو شرعی ہوا اور شرعیات میں موضوعات شرعی کے لیے شارع نے جو تعریف مقرر کی ہے اس سے بیان حکم شرعی کو ترجیح ہوگی۔ ثم فوالجل فی الخفاء والمتشام

مثال المتشابه الحروف المقطعات فی داخل اسوَر پھر محل سے بڑھ کر خاتمین نشانہ کا درجہ سے مثلاً  
قرآن کی سورتوں کے اول میں حروف مقطعات جیسے الہ یا حمہ وغیرہ میں اسی طرح الرَّحْمٰنُ عَلٰی الرَّحِیْمِ  
استکوی وہ بے مرتبے والا عرش پر قائم ہوا جادہ دُبُّکْ وَالْمَلِکُ مَمْنٰنًا صَفًا یعنی جب کہ قیاس کے  
دن تیرا پروردگار آئے گا اور فرشتوں کی صفوں کی صفیں آئیں گی تَمَّ دَنِّی فَمَدَّنِی فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ  
اِذَا دَنِّیَ بِحُزْنٍ زَدِیْکَ ہوا پس اتر آیا پھر رہ گیا فرق دو کمان کے برابر یا اُس سے بھی نزدیک بِدُ اللّٰهِ  
فَوَقَّی اَیْدِیْہِمْ یعنی انہر کا ہاتھ اُن کے ہاتھ پر ہو دِیْنِی دَجْدُ دِیْنِکَ یعنی باقی رہے گا کھنڈ تیرے  
رب کا دِیْنُکَ بِکَیْفِیَّتُہِ عَنْ سَاہِی یعنی جس دن بندلی کھولی جائے وحکم الجہل اعتقاد حنیفۃ المراد  
بہشت یا فی البیان میں بھل کا حکم یہ ہو کہ جو کچھ لفظ سے اللہ کی مراد ہو اسکی حقیقت کا اعتقاد رکھے یہاں تک کہ شائع  
کی طرف اس کے معنی بتائے جائیں اور اس میں اتنا توقف کرے کہ شائع کے بیان سے اسکی مراد ظاہر ہو جائے  
اور شائع کا یہ بیان دو حال سے خالی نہیں ہوتا اول بھل کو کھولنے کے لیے کافی دشانی ہوتا ہے جیسے  
اللہ فرماتا ہُوَ اَقْبَمُوا الصَّلٰوۃَ یعنی صلوٰۃ پر پار کھولت میں صلوٰۃ دعا کو کہتے ہیں تو اس حکم سے یہ  
نہ معلوم ہوا کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد ہے اس لیے اس کے استفسار کیا تو بنی علیہ السلام نے اُسکو  
اپنے اعمال کے ذریعہ سے اول سے آخر تک بیان کر دیا اور یہ بیان ایسا شافی تھا کہ بعد اُس کے ناز کے  
سمجھنے میں کوئی تردد باقی نہ رہا تمام مال و دشمن ہو گیا اور بیان شافی نہ ہو مثلاً اللہ نے جو فرمایا ہے کہ بوا کو  
مرام کیا تو بنی علیہ السلام نے جو اس بھل کی تفسیر کی ہے اُس سے یہ نہ کھلا کہ بوا کی علت اصل کیا ہے اسی  
لیے بوا کی شریعت کرنے میں فقہاء کو سخت مشکلات پیش آئی ہیں اور یہ معاملہ ایسا عجیبہ ہو گیا ہے کہ عام  
عقول تو کیا خاص عقلمیں بھی اس کے سمجھنے میں قاصر رہیں صحیح حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت  
عمرؓ کو بوا کے معنی سمجھنے میں تردد تھا جب طریل القدر صحابی کی یہ کیفیت تو پھر فقہاء یا مجتہدین کا کیا حال  
ہو گا وہ حدیث یہ ہو۔ خبر النبی عناد لم یبین لنا ابوابا لربو اراء ابن مسعود یعنی انتقال فرمایا  
بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہمارے لیے اقسام بوا کو بیان نہیں فرمایا حضرت عمرؓ کا یہ کہنا یہ سننے  
لکھنا ہے کہ بیان شافی نہیں فرمایا جو اس کے تمام افراد و جزئیات کو شامل ہوتا ایک حدیث میں حضرت  
عمرؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں ان اُخروما نزلت آیتہ الربو اراء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض  
ولم یفسرہا لنا یعنی آخر چیز کی کہ اتنی آیت بوا کی ہے اور تحقیق بنی صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے

اور اسکی کچھ تفسیر نہیں کی شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمحات شرح مشکوٰۃ میں حدیث مذکور کی شرح میں کہا ہے کہ حضرت رسالت آج نے کوئی ضابطہ کلیہ بیان نہیں فرمایا کہ سو اسے اشیاء مخصوصہ کے اور اشیاء کی نسبت بھی اس ضابطے کے بموجب حکم دیا جائے سلیے فقہاء کو ایسی تعلیل و تنبیہ کی ضرورت ہوئی جسکی وجہ سے اشیاء مخصوصہ یعنی سونا چاندی گہون جو کچھ راور نہا کے سوا اور اشیاء کی نسبت بھی حکم دیا جائے پس امام ابو حنیفہ نے ربوہ کی علت و شرط دو امر قرار دیے ایک یہ کہ دونوں چیزیں تقدسی ہوں یعنی بیابان میں نہ پائے کر یا نقل کر کے کہہ سکتی ہوں دوسرے یہ کہ دونوں کی خبریں ایک ہوں اور امام شافعی نے ربوہ کی علت میں ایک ہونے کے علاوہ کھانے کے قابل ہونے اور قیمت کو بھی قرار دیا اور امام مالک کے نزدیک علت ربوہ ملاوہ اتحاد میں کے یہ کہ کھانے کی قسم سے ہو یا اس قسم سے ہو جس سے کھانے کی اصلاح کی جاتی ہو جیسے نمک یا قابل رکھ بھونے اور جمع کرنے کے ہو وے و حکم المتشابه اعتقاد حقیقہ المراد برحق یا قی الدیات اور تشابہ کا بھی حکم ہے کہ اس شخص کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے اور منظر ہے کہ جو شائع علیہ السلام کی طرف سے اس کے منے بتلائے جائیں گے یا بتلائے گئے ہیں وہی حق ہیں گوئی الحال ہکو اسکا علم نہیں مگر در قیامت کو تمام تشابہات میر تکلف ہونے لگیں اور جناب سرور کائنات کو تمام تشابہات کا علم تھا اگر ایسا نہ ہوتا تو نہ تے تعالیٰ کا انے خطاب کرنا ایسے الفاظ کے ساتھ بے فائدہ ہوتا پس اعتقاد کو کہ جو ان سے مراد ہے وہ حق ہو اور دوسرے دریافت کیفیت انکی کے نہ ہوتا پس متواسے حق تعالیٰ عرش پر اور اسی طرح یہ اور وجہ اور ساق وغیرہ کے بارے میں خبر متواتر اور اجماع سلف سے ہکو پہنچا ہے کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں مذہب اسلم یہی ہے اور سلف نے یہی اختیار کیا ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب عرب سے ہمارے بنی کریم کو سب لوگوں کی طرف رسل بنا کر بھیجا تو حضرت کے اشتر کے اوصاف لوگوں سے بیان کیے یہ وہی اوصاف ہیں جنکے ساتھ اللہ نے اپنی ذات پاک کا وصف قرآن میں بیان کیا ہے یا حضرت کو وحی فرمائی ہے سب لوگوں نے اللہ کی ان صفوں کو سنا اور اپنے رب کو ان اوصاف کے ساتھ پہچانا مگر اسے عرب میں کسی شہری یا دیہاتی نے باری تعالیٰ کی کہیں ایک صفت کے منے بھی حضرت سے نہ پہچنے جس طرح کہ نازد روزہ اور ذکوۃ و حج اور جہاد وغیرہ سے سوال کرتے تھے امر وہ نہیں کا مطلب پوچھتے تھے یا احوال قیامت و جنت و دوزخ سے سائل ہوتے تھے کیونکہ اگر کوئی آدمی بھی زمین سے کسی ایک شے کا تشابہات میں سے سوال کرتا تو ضرور تھا کہ ہم تک وہ سوال منقول ہوتا جس طرح احادیث احکام حلال و حرام اور تعزیم و ترہیب و احوال قیامت وغیرہ منقول ہوتی ہیں بلکہ سب کے



سب تشابہات کے ظاہری معانی سمجھ کر گفتگو کرنے سے خاموش رہے چنانچہ صحابہ کا سارا عصر اسی حالت پر گزرا یہاں تک کہ اکثر متاخرین تکلمین نے تاویل کی راہ اختیار کی مثلاً مراد استواء سے استیلا اور یہ قدرت اور وجہ سے ذات ہے اور ساق سے شدت اور نزول اتنی بے مراد محبت اتنی کا نزول ہے اور پروردگار کے آنے سے مراد بندوں کی جزا و سزا ہے کو متوجہ ہونا ہے اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے آدم کی نسبت فرمایا ہے خَلَقْتُ بِيكَ دَقِّ يَمِينِي نِیْنِی نے اسکو اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا تو دونوں ہاتھوں سے پیدا کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خدا کے ہاتھ میں بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض مخلوقات کو حق تعالیٰ کسی دوسری مخلوق کے ذریعہ سے پیدا کرتا ہے جیسے منہ کو ابر کے ذریعہ سے دھوین کو آگ کے ذریعہ سے اور بعض کو بغیر کسی مخلوق کے واسطے سے پیدا کرتا ہے اس دوسری قسم کی مخلوق کی نسبت حق تعالیٰ نے یہ محاورہ استعمال فرمایا تو کہ اُسے ہم نے اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا ہے حضرت آدم بھی اسی دوسری قسم کی مخلوق ہیں لیکن مذہب حق یہ ہے کہ مراد اتنی پر ایمان لانا چاہیے اور ان کی تاویلات سے سکوت ادا ہے ان موافق کشف و الہام ادبیات سے اُس کے عالم مثال ثابت کیا جائے تب اکثر آیات قرآنی کا محل بہم پہنچ سکتا ہے اور اسی طرح اسی قسم کی حدیث نبوی کا جب شعبی سے حروف مقطعات کا سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا للعداء سرور وللخلفاء سرور للانبیاء سرور للمملکۃ سرور لله تعالیٰ من بعد ذلك کلمہ سبب علماء کو ممکن نہیں کہ خلفاء کے بھید پر مطلع ہو سکیں و علیٰ ہذا القیاس اس واسطے کہ عقول ضعیفہ سرار قویہ کی متحمل نہیں ہو سکتیں خلاصہ یہ ہے کہ شیعی نے کہا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا بھید ہے اس کا سوال نہ کرنا چاہیے اور یہ جو اس قول کے رد میں کہا گیا ہے کہ اگر اسی طرح ہو تو قرآن معلوم الہی نہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نزول قرآن کا فائدہ صرف ہم معانی میں منحصر نہیں کہیں مجھ و ایمان ہی مطلوب ہوتا ہے چنانچہ تشابہات میں ہیں منظور ہو۔

### فصل فیما یرک بہ حقائق الالفاظ

فصل ان مواقع کے بیان میں جہاں الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دیے جاتے ہیں

وما یرک بہ حقیقۃ اللفظ خمسۃ انواع اور یہ پنج مواقع میں جہاں الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دیے جاتے ہیں تفصیل یہ ہے ۱۔ احداھا دلالۃ العرف و ذلك لان ثبوت الاحکام بالالفاظ انما کان للدلالۃ اللفظ علی المعنی المراد للمتکلم فاذا کان المعنی متعارفا بین الناس کان ذلك المعنی متعارف دلیلا علی نہ ہو المراد بظاہر اذ یرتب علیہ حکم اول یہ کہ دلالت

عرف یعنی عرف عام سے معلوم ہوتا ہو کہ اس لفظ کے حقیقی معنی متعل نہیں تو مجازی معنی اختیار کیے جاتے ہیں  
 کیونکہ کلام کی غرض سمجھانا ہے کہ الفاظ سے احکام اسی طرح ثابت ہوتے ہیں کہ لفظ وہی معنی بتاتا ہے  
 جو حکم کی مراد ہے پس جبکہ لوگوں کے عبادات میں غیر لغوی معنی داخل ہو جائیں گے تو اس عادت استعمال کی  
 وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوگی بشرطیکہ حقیقت متعل نہ ہو کیونکہ یہ معنی متعارف دلیل ہیں اس امر کی  
 کہ بظاہر یہی معنی مراد ہیں انھیں پر حکم مترتب ہو جائے گا جیسے لفظ صلوٰۃ لغت میں دعا کے معنی میں ہے مگر  
 اہل شریعت کی عادت کے مطابق ایک خاص عبادت کے لیے استعمال میں آتا ہے لغوی معنی چھوٹ گئے ہیں پس  
 اگر کوئی صلوٰۃ کی نذر اسے تو اسپر ناز پڑھنا واجب ہوگی نہ دعا کیونکہ دوسرے معنی عادتاً متروک ہو چکے ہیں  
 تو وہ مراد نہیں ہو سکتے مصنف یوں مثالین دیتے ہیں مثلاً لو حلف لا یشتري راسا فهو علی ما تقارن  
 الناس فلا یجئ براس العصفور والحمام کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہیں خریدے گا  
 تو وہ موافق عرف عام کے اس سری سے گائے اور بکری کی سری مراد ہوگی اگر قسم کھانے والے نے چڑیا یا کبوتر کی  
 سری کو کھالیا تو اس سے قسم نہ ٹوٹے گی۔ ولو حلف لا یأکل بیضا کان ذلك علی المتعارف فلا  
 یجئ بتناول بیض العصفور والحمام اور اگر یہ قسم کھائی کہ اٹھسے نہیں کھائے گا تو اس سے حسب  
 عرف عام مرغی یا بطخ کے اٹھسے مراد ہوں گے اگر قسم کھانے والے نے چڑیا کے یا کبوتر کے اڈوں کو کھالیا تو قسم  
 ٹوٹے گی۔ وبهذا الظہر ترک الحقیقۃ لا یوجب لصاحب الالباب الجاہل جازان یقت بہ الحقیقۃ القاصوۃ  
 ومثالہ تقييد العام بالبعض اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ معنی حقیقی چھوڑ کر صرف مجازی ہی مراد نہیں  
 لیتے بلکہ بعض وقت حقیقت قاصرہ مراد لیتے ہیں حقیقت قاصرہ اسے کہتے ہیں کہ حقیقت کے بعض افراد کو لین  
 کل کو نہ لین مثلاً اس سے صرف بکری یا گائے کی سری مراد لینا حقیقت قاصرہ ہے عام کو چھوڑ کر اس کے بعض  
 افراد کو مراد لینا بھی حقیقت قاصرہ ہو۔ وكذلك لو نذر رجلا ومشيالى بيت الله تعالى وان يصوب  
 بتوبه عظيم الکعبه یلزمه الحج باضال معلومہ لوجوب والعرف اگر کسی شخص نے حج بیت اشداد کرنے  
 کی نذر انی یا بیت اللہ تک پیدل چلنا نذر مانا یا عظیم کعبہ سے اپنے کپڑوں کا ٹکڑا داخل نذر کر لیا تو ان  
 سب صورتوں میں بوجہ دلالت عرف کے حج بیت اللہ لازم ہو جائے گا اور یہی حال تمام ان الفاظ کا ہے  
 جو اپنے معانی لغوی سے معانی عرفی یا شریعی کی طرف منقول ہو گئے ہیں (۲۰) ماخذ اشتقاق اور مادہ  
 حروف کی وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوتی ہے مصنف نے اس مطلب کو یوں ادا کیا ہے

والثانی قد تترك الحقيقة بدلالة نفس الكلام یعنی دوسرا موقع حقیقی سننے کے متروک ہونے کا یہ ہے کہ جو کلام ہی کے بعض الفاظ سے بعض افراد خارج ہوتے ہیں چنانچہ لفظ مشکک بولین یعنی ایسا لفظ بولین جسکو بہت سی چیزوں پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور کسی چیز میں وہ معنی کی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور کسی چیز میں بیشی کے ساتھ اور کسی چیز میں ان معنی کا پایا جاتا اور ولایت رکھتا ہے اور کسی میں اولیت نہیں رکھتا جیسے لفظ سفید کہ جسے معنی برف میں زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور ہاتھی دانت میں کی کے ساتھ اور لفظ وجود کہ جسے معنی باری تعالیٰ میں اولیت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دوسری دنیا میں غیر ولایت کیساتھ نہیں پایا لفظ اگر ایسی چیز کے لیے استعمال پایا ہے جس کے معنی میں قوت ہے تو وہ چیز چھوڑ دی جاتی ہو جس کے معنی میں ضعف ہے گویا اپنے ضعف و نقصان کی وجہ سے اسکی فرد نہ رہی یا ایسی چیز کے لیے آیا ہے جس کے معنی میں نقصان و ضعف ہے تو وہ چیز چھوڑ دی جاتی ہے جس کے معنی میں کمال و قوت ہے گویا وہ اپنی قوت کی وجہ سے اسکی فرد نہ رہی پہلی صورت کی مثال مصنف یون دیتے ہیں برالف) مثاله اذا قال كل ملوكی فهو حراً یعنی مکاتبہ ولا من اعتق بعضہ الا اذا نوى دخولهم لان لفظ الملوك یشاؤل الملوك من كل وجه والمکاتب لیس بمملوک من كل وجه وبهذا المعجز قصر فیه ولا یحل له وطلی لمکاتبہ ولو تزوج المکاتب بنت مولاہ ثم مات المولى وورثت البنت لم یفسد النکاح واذ المریکین مملوکا من کل وجه لا یدخل تحت لفظ الملوك المطلق وهذا یخلات للمدبر واما الولدان المملک فیہما کل واحد اصل وطلی المدبر واما الولد واما النقصان فی الرق من حیث انه یزول بحالہ وعلیٰ ہذا قلنا لو اعتق المکاتب عن کفارة یمینہ اولہا رہہ جاز ولا یجوز فیہما اعتناق المدبر واما الولد لان الواجب هو التحریر وهو اثبات الحریۃ بانالذالرق فاذا کان الرق فی مکاتب کالما کان تحریرہ تحریرا عن جمیع الوجوہ یعنی المدبر واما الولد لکان الرق ناقصا لا یکون التحریر تحریرا من کل الوجوہ کسی شخص نے کہا کہ ہر ایک میرا مملوک آزاد ہے اس کلام میں جو کلمہ لفظ مملوک مشکک ہے اس لیے جو پورے غلام ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے مگر مکاتب اور وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ وہ اس نفس کلام کے تحت میں داخل نہیں مکاتب کا من کل الوجوہ مملوک نہ ہوتا تو ظاہر ہے کہ مکاتب کو نہ مالک بیچ سکتا ہے نہ مہر کر سکتا ہے اور نہ کنیز مکاتبہ سے صحبت کر سکتا ہے اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا تو وہ بھی من کل الوجوہ مملوک نہیں رہا اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مالک مر گیا مالک کی

جی منجملہ اور درانت کے اس مکتب کی بھی مالک ہو گئی تو نکاح فاس نہ ہو گا کیونکہ جب مکتب من کل  
 الوجہ ملوک نہیں ہے تو ملوک مطلق کے ماتحت داخل نہیں ہے اور نکاح اس وقت فاسد ہوتا ہے کہ وہ بالکل  
 ملوک ہو کیونکہ احد الزوجین میں سے ایک کا دوسرے پر مالک ہونا نکاح کو فاسد کرتا ہے اور البتہ ہر اور ام ولد ملوک  
 کے ماتحت داخل ہیں اسی واسطے کنیز و برہ اور ام ولد کے ہمراہ بہت ہونا مالک کو درست ہے انکی ملکیت میں  
 فرق نہیں مگر غلامی میں نقصان ہے کہ انجام کاران و دونوں کی غلامی رائل ہو جاتی ہے اور چونکہ مکتب من  
 غلامی موجود ہے اگر کسی شخص نے قسم کے کفار میں یا ظہار کے کفار میں غلام مکتب کو آزاد کر دیا تو کفار  
 ادا ہو جائے گا ام ولد اور مرد برکات کفاروں میں آزاد کرنا درست نہیں ہو گا کیونکہ کفار و نہیں غلامی کو دور  
 کر کے آزادی کو ثابت کر دینا واجب ہے مکتب من غلامی کا بل ہو اسکو آزاد کر دینا من جمیع الوجہ آزاد کر دینا  
 ہے برعکس اسکے ام ولد اور مرد برکات غلامی ناقص ہے ان میں کل وجہ آزاد کرنا نہیں پایا جاتا (ب)  
 دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ فاکہ نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک  
 جب سیب یا زرد آلو یا خرپوزہ کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور انگور۔ انار اور پنڈ کھور کے کھانے سے  
 قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ فاکہ اس چیز کو کہتے ہیں جو صرف تفریح اور مزے کے لیے کھائی جائے اور یہ چیز قوام  
 بدن پر زائد ہے ایسی حال سیب زرد آلو اور خرپوزے کا ہے بخلاف انگور و انار وغیرہ کے کہ ان سے قوام  
 بدن بھی واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے کمال کی وجہ سے پہلی قسم کے میوہ میں جو نقصان سے خالی نہیں شمار  
 نہیں ہو سکتے گویا انھوں نے اپنے کمال کی وجہ سے تنگد کے معنی میں تفسیر پیدا کر دیا ہے اور اگرچہ فاکہ کا  
 اطلاق نہ ہر اور صاحبین کے نزدیک انگور و انار اور پنڈ کھور سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ اعلیٰ درجے  
 کے فواکات میں سے ہیں اور حق یہ ہے کہ اختلاف زمانہ کی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے جو حکم دیا ہے وہ  
 اپنے عصر کے آدمیوں کے اعتبار سے دیا ہے کیونکہ اس وقت کے آدمی انھیں فواکات میں شمار نہ کرتے تھے  
 اور صاحبین کے عہد میں عرف بدل گیا تھا فقہانے استنباط مسائل میں تمدن الوقت کا زیادہ پاس و  
 لحاظ کیا ہے اور اس قسم کے جتنے ان کے مسائل ہیں وہ اکثر ہنگامی ہیں اگر ہنگامی نہ ہوتے  
 تو ان کے بانیین ان مسائل سے علانیہ اختلاف نہ کرتے فقہ ایک دستور اہل ہے ان ملک تو زمین کا جو اس  
 زمانے میں مسلمانوں کے ان رائج تھے نقد کے بہت سے مسائل خواہ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ سے استنباط  
 کیونکہ نہ کیے گئے ہوں لیکن میں اکثر ہنگامی (۳) و اماثلہ قل یقرئ الحقہ بدلا لہ مسیاق

الکلام قال فی السیر الکبیر اذا قال المسلم للحر بی منزل فقول کان امانا و لو قال انزل انکنت  
رجلا فقول لا یكون امانا سیرا وقع حقیقی منی ستر رک ہو جانے کا سیاق کلام سے یعنی طرز کلام سے معلوم  
ہو جائے کہ حقیقی منی مراد نہیں سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا کہ اتر اور وہ قلعہ یا محفوفا جگہ  
سے اتر آؤ اسکو امن حاصل ہو جائے گی اور اگر یوں کہا کہ اتر اگر تو مرد ہے سپردہ اتر آؤ اسکو امن نہیں ملے گی  
کیونکہ اگر تو مرد ہے کا یہ قرینہ بیان ایسا موجود ہے کہ حقیقی منی ترک کیے بغیر چارہ نہیں کیونکہ اس طرح کی بات  
ایسے محل پر کہی جاتی ہے جہاں مخاطب کی عاجزی اس کام کے کرنے سے جتنا نامقصود ہوتی ہو میں مقصود  
اس کلام سے بھارتا تو بیچ ہوگی اور منی یوں کہے جائیگے کہ تجھ میں اترنے کی قدرت نہیں رہا و لو قال الحد الامان  
الامان و قال المسلم الامان کان امانا و لو قال الامان ستعلم ما تلقی غذا و لا یجعل حنظل سے  
فقول لا یكون امانا اگر حربی نے پکارا کہ مجھے امن دو مسلمان نے جواب دیا میں نے تجھے امن دی تو وہ  
حربی مومن ہو گا اور اگر مسلمان نے اس کے جواب میں کہا کہ جان لے گا جو کل تجھے جیتا لے گا اور جلدی نہ کر  
دیکھ تو سہا سپردہ حربی قلعہ سے اتر آؤ مومن نہ ہو گا (ج) و لو قال اشتری جارية لتحد منی  
فاشترى العبياء او الشلاء لا یجوز اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خرید کرے تاکہ میری خدمت  
کرے وکیل نے اندھن یا النبی کنیز خریدی تو جائز نہ ہو گا (د) و لو قال اشتری جارية تحرق اطفاها  
فاشترى الرضاء لا یكون عن الموکل اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خریدے  
تاکہ اس سے ہم بستر ہوؤں وکیل نے اس شخص کی رضامندی میں خریدی تو درست نہ ہو گا (س) و علی  
هذا قلنا فی قولہ علیہ السلام اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوه ثم انقلوه فان فی  
احدی جناحیه داء و فی الاخری دواء و انہ یقدم الداء علی الدواء دل سیاق الکلام  
علی ان المقل للمدفع الا ذی عنال الامر یقبدی حقا للتسرع فلا یكون للایضا یہی وجہ ہے کہ علماء  
خفیہ نے کہا ہے کہ یہ جو رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جب کبھی تمہارے کھانے میں گرے تو اسکو کھانے میں ڈبو  
پھر نکال ڈالو کیونکہ اس کے ایک بازو میں بیماری اور دوسرے بازو میں دوا ہوتی ہے اور کبھی بیماری دوا  
بازو کو دوا دے بازو پر مقدم کرتی ہے (انتہی) اس حدیث میں حکم کبھی کے کھانے میں ڈبونے کا خود  
ہمارے ہی فائدے کی غرض سے ہے اور وہ یہ کہ بیماری ہم سے دور ہو اور یہ انکی شفقت دہربانی ہے  
کچھ قہر کی غرض سے نہیں ہے جو شارع کا حق ہے پس مراں جگہ اپنے اصلی منی ایجاب میں نہ رہا اور

شارع کے عمل کے واجب کروئے کو تعبیر کئے ہیں (س) بقولہ تعالیٰ انا الصدقات للفقراء والمساكين  
والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم فی البرقاب والغامین فی سبیل اللہ وابن  
السبیل عقیب قولہ تعالیٰ ومنہم من یلمزکم فی الصدقات یدل علی ان ذکر الامناف  
یقطع طمعہم من الصدقات لبيان المصارف لها فلا یوقوف المخرج عن العهد علی  
الاداء الی لکل اور قرآن میں جو آیات کے جنکو صدقہ دیا جائے وہ فقیر و مسکین ہیں اور جو صدقے کے  
دفتر میں کام کریں (یعنی لوگوں سے تحصیل کر کے صدقے لائیں) اور جنکے قلوب کی ہالیف منظور ہے (جیسے  
معاویہ بن ابی سفیان وغیرہ اکتیس معززین عرب) اور مکاتبین (یعنی ایسے لوہڈی غلام جنکے مالکوں  
نے ایک مقدار میں مال پر انکو آزاد کیا ہو) اور قرضدار (جو کہ فاضل اپنے قرض سے نصاب مالک  
نہوں) اور غازی جو اللہ کی راہ میں لڑتا ہے اور گھوڑا اور ہتھیار نہیں رکھتا اور ہمان و مسافر جو  
مال اپنے پاس نہیں رکھتا جو مکان میں مالدار ہو اس سے علماء و خفیہ نے حکم نکالا ہے کہ ان آٹھوں قسم  
میں سے کہ جنکو زکوٰۃ کے دینے کے لیے فرمایا گیا ہے اختیار ہے کہ خواہ سب کو دین یا بعض کو دین کیونکہ اس  
آیت سے پہلے اللہ نے فرمایا ہے کہ بعض منافق تم پر صدقات میں طعن کرتے ہیں کہ فلاں کو دیا اور فلاں  
کو نہیں دیا لہذا معلوم ہوا کہ مصارف صدقات کے بتلانے سے غرض انکی طمع اور لالچ کو قطع کر دینا ہے کہ  
بجز ان آٹھوں مصارف کے اور کسی کو زکوٰۃ نہیں ملے گی اور اس سے کچھ یہ غرض نہیں ہو کہ مال زکوٰۃ میں  
ان تمام مصارف میں خرچ نہ کرے گا زکوٰۃ سے عمدہ بر آئیں ہو سکتا امام شافعی کہتے ہیں کہ صدقے کو  
جو ان آٹھوں قسم کی طرف مضاف کیا ہے اور دوا جمع کے ساتھ عطف فرمایا ہو یہ اس بات کو چاہتا ہو کہ ہر  
صدقہ ان تمام مصارف میں خرچ کیا جائے خفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت کی حقیقت یہی ہے مگر یہاں سیاق کلام  
کی دلالت کی وجہ سے اس حقیقت کو چھوڑنا پڑا ہے کیونکہ سیاق کلام اسلئے ہے کہ منافقوں کی طعنہ زنی کا جواب  
ہو جائے کہ ان مصارف میں سے جن کو زکوٰۃ کا یا پنچواں حصہ دینے کے لیے فرمایا گیا ہے ان میں موافق ضرورت  
و مصلحت کے جسے چاہیں دین گے جسے چاہیں نہ دیں گے البتہ انکے علاوہ کسی دوسرے کو نہیں دیا جائے گلاہ  
یہ جو امام شافعی کہتے ہیں کہ لام جو فقر پر آیا ہے وہ مالک کے فائدہ کے لیے ہے اور مقصود اس سے کل قسم کے  
لوگوں کو صدقات کا مالک کرنا ہے اور مالک نصاب پر واجب ہوگا کلنے مال کی زکوٰۃ ان سب مصارف  
میں صرف کرے اور ہر مصرف میں تین شخصوں کو دے کیونکہ فقر و غیرہ الفاظ جمع ہیں اور جمع کا اطلاق تین

کم پر درست نہیں جواب اسکا یہ ہے کہ لام کو ملک کے معنے میں لینے میں خرابی ہے تلیک اور عموم میں منافات ہے کیونکہ ہر فقیر یا ہر مسکین یا ہر عاقل صدقہ کو ہر مال صدقہ کا مالک کر دینا ایک غیر معقول بات ہے پس لام کو یہاں صدقہ کے معنی کے بیان کے لیے سمجھنا چاہیے کیونکہ اس صورت میں معنی ابھی طرح بن جائیگا کیونکہ ہر مسکین یا فقیر زکوٰۃ کا مصرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہاں دو باتیں بدلنے کے قابل ہیں ایک صیغہ جمع دوسرے لام الفاظ جمع کو عموم کے معنے میں لے لیں پھر اگر انکو پھیرنے سے غیر معین کی تلیک لازم آتی ہے کیونکہ انکے پھیرنے کی دو صورتیں ہیں ایک عموم کے معنے میں پھیر کر جنس کے معنے میں کر دیا جائے تو اس وقت میں یہ مطلب ہو گا کہ جس صدقہ جس فقیر کا مالوک ہے دوسرے اس سے معنے غیر معین مراد لیے جائیں جیسے نکرے کا حال ہے اور دونوں صورتوں میں تعین ندارد ہے اور غیر معین کی تلیک لازم آتی ہے جو شرع میں ناجائز ہے پس ضرور ہو گا کہ لام کو اپنے معنے اصلی ملک بدل کر مصرف کے معنے میں کر دیا جائے اور حق یہ ہے کہ حقیقی معنی لام کے ایک بھی نہیں بلکہ وہ دراصل تخصیص کے لیے موضوع ہو جو کبھی ملک سے ہوتی ہے کبھی استحقاق سے کبھی نسبت سے کبھی تلیک سے پس شافعی کا خاص ملک کے معنے میں اسکو لینا

بدون دلیل کے ظاہر کے خلاف ہے (۴) ، والرابع قد يترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم اور جو تمام حقائق معنی متروک ہونے کا یہ ہو کہ جو حکم کے قصد اور ارادے پر لحاظ کر کے معنی حقیقی ترک کر دیا جائے ہیں اگر وہ ایسا لفظ ہو جسے حقیقی معنی عام ہوں مگر اسکی نشا کے مطابق اسکے خاص معنی لگائے جاتے ہیں مثلاً

قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وذلك لان الله حكيم والعصاة جبر  
الحكيم لا يأمرو به فترك دلالة لفظ على الامر بجكزا الامر معنی جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے یہاں حقیقی معنے مراد نہیں کیونکہ خدا نے حکیم ہے اور کفر قبیح ہے پس حکیم قبیح چیز کے کرنے کا حکم نہیں دیتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت کے بعد لفظ من۔ (اَنَا اَعْتَدْتُ مَنَّا هَظْلَيْنِ مَنَّا اِنِّیْ ہِنِ ظَالِمُوْنَ کے لیے آتش و دوزخ تیار کر رکھی ہے اس کلام سے معلوم ہو اگر یہاں مشیت اور کفر کی حقیقت متروک ہے مشیت کی حقیقت گناہ کا اٹھ جانا چاہتی ہے اور کفر کرنے کے لیے حکم دینے کی حقیقت یہ ہے کہ کفر کرنا واجب ہے مگر یہاں اسی قرینہ نقلی کی وجہ سے یہ دونوں باتیں مقصود نہیں ہیں معلوم ہو اگر غرض اس کلام سے مجازاً سرزنش ہو و علی هذا فلما اذا وكل

بشرام الحمد فان كان مسافرا نزل على الطريق فهو على مطبخه او على البثوى وان كان ضاحيا  
محرلا فهو على البقيع بين وجهه من كمله خفيه في كمله ديسه كذا في شخص كذا في شخص كذا في شخص كذا في شخص  
اگر موکل مسافر سے راستے پر بھرا ہوا ہے تو پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت وکیل کو خرید کرنا ہو گا اور اگر موکل اپنے  
سے تو گوشت خام وکیل خرید کرے گا۔ ومن هذا النوع عيين الفور مثال راذا قال تعال تغذي

فقال والله لا تغذي بنصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه حتى لو تغذى بعد ذلك في منزله  
او مع غيره في ذلك اليوم لا يجتنب اسی قسم میں بین فور داخل سے مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا  
آئیے ہمراہ صبح کا کھانا کھا اسے جواب میں کہا قسم اللہ کی میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤنگا یہ قسم اسی صبح  
کے کھانے پر محمول ہوگی جسکی طرف ہلایا گیا ہے یہاں تک کہ اسکے بعد اگر اپنے گھر میں کھایا یا اس دن یا دوسرے  
شخص کے ہمراہ کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ واذا قامت المرأة تريد الخروج فقال لزوج ان خذت

فانت كذا كان الحكم مقصودا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يجتنب اگر کوئی عورت باہر نکلنے کے  
ارادہ سے بھڑی ہوئی غاوند نے کہا اگر تو باہر نکلے تو بھج پڑاؤ سے تو یہ شرط اسی وقت کے باہر نکلنے پر محمول ہوگی  
اگر وہ اس وقت نہ نکلے اسکے بعد نکلے تو شرط واقع نہ ہوگی اگرچہ حقیقی سے شوہر کے کلام کے یہی ہیں کہ جب تو مکان سے  
قدم باہر رکھے گی تو بھج پڑاؤ سے مگر چونکہ یہ بات اسکے منہ سے غصے کی حالت میں نکلے تھی اس لیے معلوم ہوا کہ  
وہ عورت کے اسی وقت کے نکلنے پر بھنا ہو گیا تھا اس لیے طلاق کا تعلق اسی وقت کے نکلنے کے ساتھ ہے  
پس اس قرینے کی وجہ سے کلام کو مجازاً آفاص اسی وقت کے نکلنے پر محل کیا۔ (۵) والخاص قد

تترك الحقيقة بل لا لزوم لاجل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ بانحوان موقع حقیقی سے  
کے متروک ہونے کا محل کلام کا دلالت کرنا ہے کہ خود محل ایسا ہو کہ وہ ان حقیقی سے مراد نہ لے سکیں اس لیے  
حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی اختیار کیے جائینگے مثال کی یہ ہے کہ بخاری و سلم نے حضرت عمر سے روایت کی ہے کہ  
جناب سرور کائنات نے فرمایا انا الاعمال بالنيات یعنی سوائے نیت کے کام تینوں کے ساتھ ہیں حقیقی معنی  
اس حدیث کے یہ ہیں کہ اعضا کا کوئی کام بغیر نیت کے نہیں مالا کہ یہ اصل غلط ہے بہت سے کام آدمی ایسی  
حالت میں کرگزرتا ہے جو اس کا ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے اس لیے حقیقی معنی کو ترک کر کے مجازی معنی پر محل کیا  
جائے گا اور اعمال کے اول ثواب کا یا حکم کا لفظ مقدم مانا جائیگا اور حقیقی معنی اس حدیث کے معنی سے یہ لازم آتا ہے  
کہ بغیر نیت کے محض بات کسی سے مالا کہ سب اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ عموماً کسی نبی سے کذب سرزد نہیں ہوا ہے



اور بعض کہتے ہیں کہ وہ سو اہل جہنم بولنے سے معصوم ہیں اس لیے کہ کذب بھڑکا بہ نسبت دیگر معاصی کے سخت تر اور بدتر ہے بسبب ساقط ہوجانے اہل جہنم کے گریہ کہتے ہیں کہ انہیں کذب عمدہ بطور تفسیر کے جائز بلکہ واجب ہے سو یہ رائے انکی باطل ہے اس لیے کہ جب انبیاء خوف اعدائے نفیہ کو بھڑکاتے ہیں تو انکی کسی بات پر وثوق نہ رہے گا اور کار تبلیغ نامعتبر ٹھہرے گا اس لیے کہ کوئی نبی ایسا نہیں جو اپنے اعدائے مبعوث نہ ہو۔ بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت میں شیعہ کی اس تجویز کا جواب دے کر کہا کہ الحق انہم بمثل

هذه الاقوال خرجوا عن رتبة الاسلام ولذا رآهم بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم

على صورة خنزير كما هو مشهور في الفتوحات للشيخ الاكبر وادرسوا رسول الله صلى الله

عليه وآله واصحابه وسلم بل حتى بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحضرون على سورة الخنزير يعني حق یہ ہے کہ شیعہ اسی قسم کی باتوں کی وجہ سے دائرہ اسلام سے خارج ہو گئے ہیں اور اسی وجہ سے بعض اولیاء اللہ نے انکو سور کی صورت پر دیکھا ہے جیسا کہ یہ امر فتوحات مکہ مولفہ شیخ محی الدین بن عربی میں مذکور ہے بلکہ بعض اولیاء اللہ نے بیان کیا ہے کہ وہ برذر خسرو روم کی عورت پر اٹھیں گے۔ بحر العلوم نے اس مقام پر نہایت سخت کلامی سے کام لیا ہے شیعہ کی تکفیر کے محدثین قائل ہیں کہ نین نہیں جانتا کہ اہل حدیث کے ساتھ ان فقہاء میں سے جو مجتہد ہیں کوئی موافق ہوا ہو تکفیر شیعہ میں اور غیر فقہاء مجتہدین کا کلام معتبر نہیں۔ اور مجتہدین سے منقول عدم تکفیر ہے اور واقع میں شیخ محی الدین نے فتوحات مکہ کے باب ہفتاد و سوم میں لکھا ہے کہ دو آدمی عدول شافعیہ سے تھے جنہر کسی کو نفی کا گمان نہ تھا اور وہ دونوں ایک دلی کی صحبت میں رہا کرتے تھے میں بھی ان دنوں سے شناسائی رکھتا تھا ایک بار میں نے ان دونوں کو دیکھ کر کہا کہ تمہارے چہرے مجھے سور کے سے نظر آتے ہیں اور یہ علامت میرے اور خدا کے درمیان مفر ہے کہ وہ دونوں انقض کبھی اسی صورت پر دکھایا کرتا ہے ان دونوں نے یہ بات سنتے ہی فوراً باطن میں توبہ کر لی اسکے بعد مجھے انکے چہرے آدمی کے سے نظر آنے لگے اور ان سے میں نے یہ بات کہی کہ تم نے ابھی توبہ کر لی۔ ہے کہ تمہارے چہرے آدمی کے سے نظر آنے لگے دونوں نے اعتراف کیا اور اس بات سے نہایت متعجب تھے کہ شیخ کا یہ کاشفہ اور کیفیت باطنی فقہاء کے نزدیک مفید علم یقین نہیں کیونکہ غیر انبیاء میں عصمت مفقود ہے پس ایسی دلیل ظنی قابل تسلیم نہیں کیونکہ اسکے ساتھ کوئی ایسی علامت موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یہ نبی اللہ ہے اور مطابق واقع کے ہے۔ اور یہ کہنے بڑے عجیب کی بات ہے کہ خدا سے

تھانے نے آنحضرت کی امت مرحومہ کو دنیا میں تو بڑے سے بڑے گناہ کی سزا میں سے محفوظ رکھا پھر قیامت میں ان کو ایسا رسوا کرے گا کہ ان کو سورہ دن کی شکون میں اٹھانے کا پس یہ بات کسی طرح قابل پذیرائی نہیں جبکہ اللہ تعالیٰ فرعون اور ہامان اور نمرود اور شداد اور دوسرے شرکین اور یہود و نصاریٰ کے ساتھ تو قیامت میں ایسا معاملہ کرے گا نہیں پھر امت مرحومہ کو ایسی ذلت پہنچانا کس واسطے روا رکھے گا اگر شیعہ انبیاء سے کذب بلکہ کفر کا صادر ہونا تقیہ کی راہ سے قطعاً و ضرراً جائز بلکہ واجب قرار دیتے ہیں تو ان سے بڑھ کر قیامت میں سور کا چہرہ ہونے کے لیے وہ لوگ مستحق ہیں جو کہ انبیاء کو اتنے ہی نہیں اور طرح طرح سے انکی اہانت کرتے ہیں اور جو واجب الوجود کے بھی قائل نہیں مگر انکی نسبت سور کی شکون پر مشور ہونا ثابت نہیں ہوا تو شبہہ کا ان شکون کے ساتھ مشور ہونے کا قول قطعاً باطل ہے اور نہایت تعصب پر دلالت کرتا ہے آنحضرت کی امت تمام انبیاء کی امت سے افضل ہے جیسا کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ یعنی تم بہترین امت تھے علم الہی میں کہ باہر لائے گئے لوگوں کی ہدایت کے لیے۔ اس محل کی مثال مصنفین دیتے ہیں و مثاله انعقاد نکاح المحررة بلفظ النبیع والہبۃ والخلیک والصدقۃ جیسے آزاد عورت نے مرد سے کہا دھبت نفسی لک میں نے اپنا نفس تیرے واسطے ہبہ کر دیا مرد نے کہا قبلت میں نے قبول کیا یا عورت کے بعد نفسی لک یا ملکت نفسی لک مرد نے جواب دیا قبلت ان سب الفاظ دھبت بعت اور ملکت کے معنی مجازی نکحت مراد ہونگے کیونکہ معنی حقیقی کا مل نہیں قالہ آزاد عورت سے دقوله بعدہ وهو معروف التنب من غیرہ هذا ابی وکذا اذا قال بعدہ وهو اکبر سنا من المولی هذا ابی کان مجازاً عن العتق عندی حقیقہ خلافا لہما بنا علی ما ذکرنا ان المجاز خلف عن الحقیقۃ فی حق اللفظ عندہ و فی حق الحکم عندہما اور جب کسی مالک نے اپنے معرود انب غلام کو کہا کہ یہ میرا عزیز ہے یا اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں جگہ معنی مجازی مراد ہونگے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا ان صاحبین کے نزدیک یہ کلام ہی تو ہو گا اور وجہ اسکی پہلے گزرجکی کہ مجازاً امام اعظم کے نزدیک تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں قائم مقام ہے تلفظ میں نہیں پس اگر حقیقت غیر ممکن الوجود ہوگی تو صاحبین کے نزدیک کلام ہی تو ہو گا اور امام اعظم کے نزدیک حقیقت غیر ممکن الوجود ہو یا ممکن الوجود حقیقی معنی حرک ہونے پر مجازی معنی مراد ہوں گے

محکم کلام لغو نہیں جائے گا تاویل معرفت حقیقت و مجاز کی علامت یہ ہے کہ جو فقط جس معنی کے واسطے بنایا جاتا ہے اس سے وہ معنی ساقط نہیں ہوتے اور یہی حقیقی کی نفی اُس چیز کے جس پر وہ صادق آتے ہوں نہیں ہوتی بخلاف معنی مجازی کے کہ وہ اپنے مصداق پر صادق بھی آتے ہیں اور اُس سے نفی بھی ہو جلتے ہیں جیسے جانور و زندہ کو جو لفظ شیر کا موضوع ہے شیر کہنا صحیح ہے اور اس نام کی اُس سے نفی نہیں ہو سکتی یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شیر نہیں بخلاف بہادر آدمی کے کہ اُس کو مجازاً شیر کہتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ شیر نہیں ہے اور زبان مصر نے جو حضرت یوسف کو دیکھ کر کہا تھا حَلَشًا لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا فِیْ سَادَاتِ اللّٰہِ کَیْ اَدَمٰی نَہِیْنُ سَہ تو یہاں معنی حقیقی یعنی بشریت کی نفی اُس کے اصداق طبعی یعنی یوسف سے بطور حقیقت کے نہیں ہے اور کلام ہمارا حقیقت میں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل ہو سکے مجاز اختیار نہیں کرتے کیونکہ مجاز اپنے معنی موضوع کے تہا و زکر کیا ہے اسی اصل کی بنا پر خفیہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں وَلَکِنْ یُّؤْخِذُکُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاٰیٰتِیْنَ وہ قسم مراد ہے جس کو قصد اُمتنع کیا ہے زعم جیسا کہ امام شافعی نے سمجھا ہے تفضیل اُسی یہ ہے کہ قسم کی تین قسمیں ہیں آدل یہ کہ کسی گزشتہ معاملے پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے اس کو غموس کہتے ہیں دوسرا یہ کہ ظن غالب کی راہ سے قسم کھائے وہ لغو ہے آدل صورت میں گنہگار ہوتا ہے دوسری صورت میں نہیں ہوتا تیسرے یہ کہ کسی امر آئندہ پر قسم کھائے یہ منعقد ہے اگر ایمان قسم کے خلاف کرے گا تو کفارہ لازم آئے گا اور غموس و لغو میں کفارہ لازم نہیں امام شافعی کے نزدیک غموس میں بھی کفارہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے کو دو مقاموں پر بیان فرمایا ہے ایک سورہ بقرہ میں کہ کَاہِر۔ لَا یُؤْخِذُکُمْ بِاللَّغْوِ فِیْ اٰیٰتِکُمْ وَلَکِنْ یُّؤْخِذُکُمْ بِمَا کُنتُمْ تَعْمَلُوْنَ یعنی نہیں پکڑے گا تم کو اللہ تعالیٰ لغو میں مگر جو میں تمہارے دلوں نے غم کیا اور وہ غموس و منعقد ہے اور سورہ مائدہ میں یٰۤاَنۡفِکُمْ عَنْ مَّوَدِّعِیْہِمْ لَا یُؤْخِذُکُمْ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اٰیٰتِہِکُمْ وَلَکِنْ یُّؤْخِذُکُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاٰیٰتِیْنَ اَلَا تَعْلَمُوْنَ کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے اٹھارہ عشرہ مَسَاحِیْن یعنی اشر تکو نہیں پکڑا تمہاری لغو میں مگر لیکن تم کو پکڑا ہے اُن قسموں پر جس کو تم نے قصد اُمتنع کیا سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاٰیٰتِیْنَ اور بِمَا کُنتُمْ تَعْمَلُوْنَ کے معنی ایک ہیں پس ہر ایک آیت میں قسموں سے غموس اور منعقد ملا ہوگی سورہ بقرہ میں مواضع کا ذکر مطلقاً ہے اور

سورۃ مائدہ میں اُسکو کفار سے کے ساتھ مقید کیا ہے تو موانعہ مطلقہ سے وہی مراد ہو گا جو موانعہ مقید سے مراد ہے اور اس صورت میں غموس اور منقذہ دونوں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہونگے امام شافعی نے اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق کی ہے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ باعتبار عدم الایمان سے عدم رکعت کے معنی لینا مجاز ہے حقیقی معنی اس کے منقذہ ہیں تو سورۃ مائدہ کی آیت کی دلالت صرف قسم منقذہ کے کفار سے پر ہوگی اور سورۃ بقرہ میں ما کہت قلوبکم عام ہے غموس اور منقذہ دونوں کو شامل ہے اور موانعہ کے کو اُس میں کفار سے کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اس لیے اس موانعہ سے فرد کامل مراد ہوگی۔ اور موانعہ کی فرد کامل عاقبت کا عذاب ہے پس غموس اور منقذہ دونوں میں عذاب ہوگا۔

### فصل فی متعلقات النصوص

فصل متعلقات نصوص کے بیان میں

نعتی بہا عبارتہ انض و اشارتہ ودلالۃ و اقتضائہ متعلقات نصوص وہ ہیں جن سے الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے ان کا محصران چار میں ہو عبارتۃ النص اشارۃ النص دلالت النص اور اقتضاء النص وجہ محصر کی یہ ہے کہ حکم جو نظم کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یا تو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہو یا ثابت نہیں ہوتا جو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے اگر نظم اس کے لیے جلائی بھی گئی ہے تو اس کا نام عبارت سے در نہ اشارت کہلاتا ہے اور جو نظم سے ثابت نہیں ہوتا اُسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس طرح سمجھا جاتا ہو یا یا نظم سے منہ سمجھا جاتا ہو یا شرعاً اگر نفع مفہوم ہوتا ہے تو اُسکو دلالت کہتے ہیں اور جو شرعاً سمجھا جاتا ہے اُسکو اقتضائے ہیں اقسام کو باو دلالت کی قسم ہیں اور باعتبار ان کے نظم کی تقسیم مابین ہوتی ہے اس لیے کہ نظم یا تو بطریق عبارت کے دلالت کرتی ہے یا بطریق اشارت کے یا بطریق دلالت کے یا بطریق اقتضائے اور یہاں نص سے مراد عبارت قرآن سے عام اس سے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص کیونکہ مطلقاً عبارت قرآن کو بھی فقہاء کی اصطلاح میں نص کہتے ہیں۔ فاما عبارتۃ النص فهو ما سبق الکلام لا جملہ وادید بہ قصد العبارة النص وہ ہے جس کے واسطے کلام اور عبارت کو لایا گیا ہو اور قصد اُس کلام کے لائے وہی مراد ہو۔ واما

اشارۃ النص فی ما ثبت بنظم النص من غیر زیادۃ وهو غیر ظاہر من کل وجہ ولا سیف کلام لا جملہ اور اشارۃ النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے مفہوم ہو کوئی لفظ زیادہ کرنے کی ضرورت واقع نہ ہو اور جو کچھ اُس سے ثابت ہوتا ہے وہ بہرہ جہت ظاہر نہیں ہوتا اور نہ اس کے لیے سیاق کلام ہوتا ہے

مطلب یہ ہے کہ کلمۃ اتفاق کلام سے بغیر زیادتی کے ثابت ہوا اور کلام اُس کے لیے نہ لایا گیا ہو اسی لیے اسکو اشارۃً لہٰیض کہتے ہیں کیونکہ جس چیز کے لیے کلام نہ لایا جائے وہ باطل ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اُس میں ایک طرح کی پوشیدگی اور خفا ہوتا ہے اور اشارت مستلزم ہے عبارت کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ مجب نظم کا اطلاق عبارت قرآن پر ہوتا ہے تو اُس سے لفظ قرآن مراد ہوتا ہے اور قرآن کو نظم کہنے اور لفظ نہ کہنے کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ لفظ کا اطلاق قرآن پر اس وجہ سے نہیں کرتے کہ لفظ کے لغت میں معنی حقو کہنے کے ہیں اس لیے ادب کی وجہ سے لفظ کی بجائے نظم بولتے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ نظم لغت میں رشتہ مروارید کو کہتے ہیں اور چونکہ قرآن کے کلمات اپنی خوبی میں موتیوں سے مشابہت رکھتے ہیں اس لیے اُن کو نظم کہتے ہیں اور یہاں وہ اصطلاح مراد نہیں جو شعر کی ہے کیونکہ اُن کے نزدیک نظم اتفاق کی ایسی ترتیب کو کہتے ہیں کہ اُن کے معانی میں بھی ترتیب ہو اور انکی دلائل کا بندوبست مقتضائے عقل کے موافق ہو اور یہ بات نہو کہ لفظوں کو آگے پیچھے بول دیا جائے اور جس طرح اتفاق پڑے بغیر لحاظ ترتیب اور دلائل کے ایک کو دوسرے سے ملا دیا جائے

دو تون کی مثال مصنف یون دیتے ہیں مثالی فی قولہ تعالیٰ لِلْفَقْرَاءِ الْمُهَاجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اَخْرَجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ۔ الایضاً فی بیان استحقاق النعمۃ فصار یضافی ذلک وقد ثبت فقرہم بنظر انص فکان اشارۃً الی ان استیلاء الکفار علی مال المسلم سبب لثبوت ملک لکافرا ذلک لو کانت الاموال بافیۃ علی مالہم لما ثبت فقرہم قیامت کے مال میں اثر فرماتا ہے کہ وہ مال اُن مہاجر و غریبوں کے لیے بھی ہے جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے نکالے گئے ہیں کلام اس امر کے ثابت کرنے کے لیے چلایا گیا ہے کہ جو مہاجرین و غریبین ال غنیمت میں اُن کا بھی حق ہے پس یہ آیت اس بارے میں نص ہے اور نظم کلام سے بطریق اشارے کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنی جائداد کے میں چھوڑ گئے کی وجہ سے غریب ہو گئے ہیں اور اُن کا قبضہ اپنی جائداد سے جاتا رہنے سے اُن پر ان کفار کی ملکیت لازم آگئی جو اس جائداد پر غالب ہو گئے ہیں کیونکہ اگر مسلمانوں کے مال مسلمانوں کی ملک میں باقی رہتے تو اُن کا فقر ثابت نہوتا۔ اسی وجہ سے خفیہ کا یہ مختار ہے کہ اگر مسلمانوں کے مالوں پر کافر غالب ہو جائیں اور وہ مال دالہ حرب میں ہوں تو مالک ہو جائیں گے اور امام شافعی کے نزدیک کافر مسلمانوں کے مال کے مالک نہیں ہوتے مگر یہ مذہب صحیح نہیں اس لیے کہ اگر مال مسلمانوں کی ملک میں باوجود غلبہ کفار باقی رہے تو اثر مہاجرین کو فقر نہ فرما سکی کہ فقر حقیقت ملک کے زوال سے ہوتا ہے نہ چیز کے ہاتھ سے

دور ہو جانے سے باوجود ملک قائم ہونے کے کیونکہ فقر کی ضد غنا ہے جو مال پر مالک ہونے کہتے ہیں۔ چیز کے ہاتھ سے قریب ہونے کو اور جب فقیر علم ملک ہو تا ہے تو مایوس نہ کر دین کو فقیر کہنا دلیل ہو اس بات کی کہ کفار آئیں مالوں کے مالک ہو گئے تھے اور انکی ملکیت باقی نہیں رہی تھی اور سبب اس کا یہ ہے کہ کلام مطلق حقیقت پر محمول ہوتا ہے مگر امام شافعی اس اشارت پر عمل نہیں کرتے انکا مذہب یہ ہے کہ اگر شرف نے انکو مجازاً فقیر کیا ہے مگر یہ درست نہیں اسلئے کہ جب تک حقیقی معنی کلام کے بن سکیں تو مجازاً کی طرف بھرنے اصل کے خلاف ہے اسلئے یہاں بغیر ضرورت اور بدون قرینہ کے مجاز کی طرف بھرنے درست نہیں ہے بلکہ اشارۃ النص سے ثابت ہوا ہے بہت سے مسائل کا استخراج ہو سکتا ہے چنانچہ مصنف کہتے ہیں وخرج

مند الحكم في مسئلة الاستيلاء اور اس مسئلہ سے استیلاء کفار کا حکم نکلتا ہے مثلاً کفار مسلمانوں پر غالب ہو کر ان کا مال اپنے ملک میں بجا میں تو اس کے مالک ہو جائیں گے وحکم ثبوت الملك هنا جبريا

منهم وتصفوا من اليم واليهن والاعتق اذ اگر کسی سوداگر نے کافروں سے وہ چیزیں مول لے لی ہو اور اس مال میں بیع و ہب سے تصرف کرے یا غلام کو آزاد کرے گا تو درست ہو گا اور اگر سوداگر اس چیز کو دارالاسلام میں لے آیا ہو تو بیع و ہب سے تصرف کرے گا تو درست ہے کہ اگر اس مال کی آنکھ پھوٹ گئی ہو اور اسکا عوض لے لیا گیا ہو یعنی ایک سوداگر نے دارالحرب سے ایک غلام مول لیا جو کسی مسلمان کا تھا اور اسکو کافر بنائے تھے اور وہ سوداگر اسکو دارالاسلام میں لایا تو مسلمان مالک کو چاہیے کہ جن داموں کو سوداگر لایا ہو وہ اس کے حوالے کرے اگرچہ اس غلام کی آنکھ کسی نے پھوڑ دی ہو اور اس سوداگر نے اس سے اسکا عوض لے لیا ہو مگر مسلمان مالک کو نہ چاہیے کہ آنکھ پھوٹنے کے عوض کو غلام کے مول میں سے کم کر کے دے وحکم

ثبوت الاستفنام یعنی پھر اگر مسلمان ان کافروں پر غالب ہوں تو یہ مال حکم میں غنیمت کے ہو گا غازی کی ملک اس میں ثابت ہوگی مالک اسکو غازی کے ہاتھ سے بھین نہیں سکے گا ان اگر مالک غنیمت کی تقسیم سے پیشتر اپنی چیز بچھڑے وہ ان پا کر اسکو مفت لے لے تو جائز ہے اور اگر غنیمت کی تقسیم کے بعد اسکو چھڑا لے تو اس مال کی قیمت دے کر لے سکتا ہے و فقیر بیانہ اور حکما اس مسائل پر مستقر ہوں ان سب کلام میں

ہو گا مثلاً کثیر سے صحبت کرنا اور آزاد کرنا درست ہو گا وكذلك قوله تعالى احل لكم ليلتهن العتبات الرکشان نسا لکم من ناسکم و انکم لياس من علم الله انکم لکنتم حنثا فون انفسکم فتاب علیکم و عفا عنکم فانان باشرؤهن وابتغوا ما کتب الله لکم وکلوا و اشربوا و احزن بینکم لکم الخیطة

لَا يَبِيحُ مِنَ الْخَطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ إِلَى قَوْلِهِ تَمَّ الْقَوْمُ الصَّيَامُ إِلَى اللَّيْلِ فَلَا مَسَاكَ فِي ذَلِكَ  
 يَتَحَقَّقُ مَعَ وَجُودِ الْجَنَابَةِ لِأَنَّ مِنْ صَرُورَةٍ حَالِ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصَّبْحِ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ  
 مِنَ النَّهَارِ مَعَ وَجُودِ الْجَنَابَةِ وَالْمَسَاكُ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ صَوْمُ الْعَبْدِ بِنَاقِضٍ فَكَانَ هَذَا  
 إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تَنَاقِي الصَّوْمَ أَشَرُّ تَعَالَى فِي جَوْزِ قُرْآنٍ مِنْ فَرَايَا سَمْعِ رُوزِ سَكِي رَاتُونِ مِنْ  
 بِي بِيُونِ كَيْ بِاسْ جَانَا تَحَارَبَ لِي طَالُ كَرْدِيَا كِيَا دِه تَحَارَبَ بِاسْ مِينِ تَمَّ آنگِ بِاسْ مَوْجِبِ شَرْعِي جَانَا كِه  
 تَمَّ بِسْ حَقِّ مِينِ خِيَانَتِ كَرْتِي تَحِي اُدِرْ جُورِي مِچِي سِيُونِ كَيْ بِاسْ طِي جَلَسِي تَحِي تَوَسِي تَخْفِيفِ كَرْدِي دِي تَحَارَبِ  
 تَحَارَبِ دِرْ كَرْدِي بِسْ اَبْ آنگِ بِاسْ جَا دَا دِرْ جَا شَرْعِي تَحَارَبِ لِي لَكِهْدِيَا سَمْعِ طَلَبِ كَرْدَا دِرْ كَحَا  
 اُدِرْ بِوِيَا تَمَّ كِه صَبْحِ كِي نَفِيدِ دَحَارِي رَاتِ كِي كَالِي دَحَارِي سِي تَحِينِ صَافِ نَظَرِ آنگِ بِهَرَاتِ كِه رُوزِ  
 بِوَا كَرْدَا سَ كَلَامِ بِا كِي نَقْلِ كَرْنِي سَمْعِ بَارِي غَرَضِ يَهْ سَمْعِ كَا سَمْعِ بِطُورِ إِشَارَةِ الْفَصْلِ كِي يَهْ تَابِتْ دَوَا بِوَا كِه  
 اَوَّلِ صَبْحِ مِينِ رُوزِ جَنَابَتِ سَا مَعَ تَحَقُّقِ سَمْعِ كِيُو كِه آيَتِ سَمْعِ بِسْ مَبَاشَرَتِ كَا طَالُ بِوَا تَابِتِ اُدِرْ  
 رُوزِ اَوَّلِ صَبْحِ سَمْعِ رَكَا جَانَا سَمْعِ تُو رُوزِ اُدِرْ جَنَابَتِ دُونُونِ اَوَّلِ صَبْحِ مِينِ جَمْعِ بِوَا مِينِ كِيُو كِه بِا  
 مَبَاشَرَتِ كِي كِچِلِي بِوَا مِينِ اُدِرْ رُوزِ كِي وَقْتِ كِي پِلِي بِوَا مِينِ كُوِي بِا سَا مَسْلُحِ بِا مِينِ جَانَا مِينِ مَسْلُحِ  
 كَرْنِي بِبَنْدِ قَادِرِ بِوَا مِينِ يَهْ إِشَارَةُ سَمْعِ اِسْ بَاتِ كِي طَرَفِ كِي جَنَابَتِ رُوزِ كِي مَنَانِي مِينِ دَلُومِ مَزْدَلَا  
 اِنِّ الْمَضْمُونَةِ وَالْمُسْتَشَاقِ لَا يَنَاقِي بِقَادِ الصَّوْمِ اُدِرْ اِسْ سَمْعِ لَازِمِ آيَتِ كِي كَلِي كَرْنِي اُدِرْ تَا كِي مِينِ  
 بِا نِي دَلَانِي سَمْعِ رُوزِ مِينِ جَانَا كِيُو كِه جَبِ جَنَابَتِ كَا رُوزِ كِي سَا مَعَ بِوَا تَحَقُّقِ سَمْعِ اُدِرْ سَا كَا دَفْعِ كَرْتَا  
 نَازِ كِي لِي فَرُودِ سَمْعِ اُدِرْ جَنَابَتِ بِغَيْرِ مَسْلُحِ كِي اُو تَمِينِ سَكْتِي اُدِرْ مَسْلُحِ مِينِ مَسْلُحِ كَا دَعْوَا اُدِرْ سَمْعِ اُدِرْ تَا كِي مِينِ  
 بِا نِي دَلَانِ فَرَضِ سَمْعِ تُو اِسْ سَمْعِ مَسْلُومِ بِوَا كَانِ دُونُونِ سَمْعِ رُوزِ مِينِ لُوثِ سَكْتَا جِيسِي كِه تَامِ بِوَا دَعْوَا  
 سَمْعِ مِينِ لُوثِ تَامِ - وَتَفْرَعُ مِنْهُ اَنْ مِنْ ذَا قِ شَيْءٍ بَقِيَ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ فَانَّهُ لَوْ كَانَ الْمَاءُ  
 بِالْحَاجِدِ طَعْمًا عِنْدَ الْمَضْمُونَةِ لَا يَفْسُدُ بِدَا الصَّوْمِ اُدِرْ اِسْ سَمْعِ يَهْ تَفْرَعُ بِوَا سَمْعِ كِي كِي مَسْلُحِ كِي كِي  
 سَمْعِ رُوزِ قَا سَدِ نَهْ كَا كِيُو كِه اِگرِ بِا نِي كَحَارِي بِوَا اُدِرْ اِسْ سَمْعِ مَسْلُحِ كِي وَقْتِ كَلِي كَرْتَا بِا نِي كِي تَمِينِ كَا مَسْلُحِ  
 مِينِ مَسْلُومِ بِوَا اِگرِ رُوزِ قَا سَدِ نَهْ تَا اُو سَطْرَحِ دُوسَرِ طُورِ بِوَا مِينِ مِينِ رُوزِ قَا سَدِ نَهْ كَا دَعْوَا مَسْلُحِ  
 اَلْاِحْتِلَامِ وَالْاِحْتِقَالِ وَالْاَدَهَانِ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَا يَسْمِي لَامَسَاكَ اَلْاِلَازِمَ بِوَا سَطْرَحِ اَلْاِنْتِهَاءِ  
 مِنْ اَلْاَشْيَاءِ اَلثَلَاثَةِ لَمَّا تُوْرَقْلُوْلُ الْعَبْدُ صَوْمًا عَلِمَ اَنْ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتَمُّ بِالْاِنْتِهَاءِ عَنْ

عن الاشیاء الثلثہ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر روزہ دار کو خواب میں نہانے کی حاجت ہو جائے  
 یا سینگلی سے خون نکلوانے یا تیل تلے تو اس کا روزہ نہ ٹوٹے گا سلیے کہ صبح سے غروب تک کھانے پینے اور  
 عورت سے جماع کرنے سے بند رہنے کا نام کتابی روزہ رکھا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ روزے کا ارکن  
 ان تینوں چیزوں ہی کی انتہا کر دینے سے تمام ہو جاتا ہے اگر سو اس انتہا کے اور اشیا پر بھی روزے کا وجود  
 شرعاً موقوف ہوتا تو یہ انتہا بنفسہ روزہ نہ ہوتی اور امام احمد کے نزدیک بھری ہوئی سینگلیاں کچھو ابار و سہ  
 کو توڑتا ہے کیونکہ شداد بن اوس سے ابو داؤد اور ابن ماجہ اور دارقطنی نے روایت کی ہے کہ حضرت ایک شخص  
 کے پاس جنت البقیع میں آئے وہ شخص بھری ہوئی سینگلیاں کچھواتا تھا اور حضرت میرا تھو بکریٹے ہوئے تھے  
 اور آمدن رمضان کی اٹھارہویں تاریخ تھی آپ نے اُن کو دیکھ کر فرمایا افطر الحاجم والمجموع یعنی روزہ  
 توڑ ڈالو بھری سینگلیاں کھینچنے والے اور کچھوانے والے نے جواب اسکا یہ ہوا الف بعض نے اس حدیث  
 کی یوں تاویل کی ہے کہ افطار سے مراد یہ ہے کہ سینگلی کچھوانے والا تو بوجہ ضعف افطار کے قریب ہو جاتا  
 ہے اور کھینچنے والا اس سے اس میں نہیں ہوتا کہ اُس کے پیٹ میں سینگلی کے چوسنے سے کچھ پونج جائے جیسا کہ امام  
 می السنہ نے کہا ہے اور مسک الحتام میں جو کھلے کہ یہ حدیث نسخ سے غلطی سے بلکہ ماثل ہو کر اب  
 اسکے ساری کئی حدیثیں موجود ہیں چنانچہ آنحضرت نے فرمایا کہ تین چیزیں روزے کو نہیں توڑتی ہیں  
 ایک بھری سینگلیاں کچھوانا دوسرے نے کرنا تیسرے احتلام رواہ الترمذی عن ابی سعید اور آنحضرت  
 نے بھری سینگلیاں احرام اور روزے کی حالت میں کچھوانے جیسا کہ بخاری و مسلم نے ابن عباس سے روایت  
 کی ہے اور انس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا تم بھری ہوئی سینگلیاں کچھوانے کو جناب سرور کائنات کے زمانے  
 میں کر رہے جاتے تھے انھوں نے جواب دیا کہ نہیں مگر بہ سبب ضعف کے اُس کو بخاری نے روایت کیا ہے  
 اور دارقطنی نے انس سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے بھری ہوئی سینگلیاں کچھوانے کی روزہ دار کے  
 لیے اہانت دی ہے اور انس روزے کی حالت میں بھری ہوئی سینگلیاں کچھوا کر تھے دعلی هذا  
 يخرج الحكم في مسئلة التبييت اور اسی سے تبییت کا مسئلہ نکلتا ہے تبییت بروزن تغیل رات  
 سے نیت کرنے کو کہتے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا روزے میں رات سے نیت کرنا شرط ہے یا نہیں امام  
 شافعی کے نزدیک شرط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک شرط نہیں مصنف ابو حنیفہ کے مذہب پر آگے دلیل بیان  
 کرتے ہیں۔ فان قصد الايمان بالماوربر انما يلزم عند توجه الامر والامراعات توجه



بعد الجزء الاول بقوله تعالى **كُنْ أَتَمَّوَالصِّيَامِ إِلَى اللَّيْلِ** یعنی نیت نیت میں قصد کو کہتے ہیں اور  
 امور یہ کنجاوری کا قصد اس وقت لازم آتا ہے کہ اس کے کرنے کا حکم واقع ہوا اور روزے کے تمام کرنا  
 حکم جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ روزے کو رات تک تمام کر دو اور تمام جب ہوگا کہ  
 جزو اول دن میں شروع ہو تو اس سے نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ دن کے جزو اول سے پہلے یعنی رات سے نیت  
 کرنی لازم نہیں اسی لیے خفیہ کہتے ہیں کہ روزے کی نیت کرنی دوپہرون شرعی کے قبل تک درست  
 ہے البتہ دوپہر کے بعد درست نہیں بلکہ قدوری میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ زوال تک درست  
 اور اصح اول سے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک نیت رات سے چاہیے اور دن کو  
 جائز نہیں دلیل مذہب اول پر یہ ہے کہ **اتموا الصیام** میں روزے کے تمام کرنے کا  
 حکم ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس پر یہ اعتراض دارد ہوتا ہو کہ **اتموا**  
**الصیام** الی اللیل امر ہے روزے کے تمام کرنے کے لیے اسکو شروع کرنے کے بعد اور اس میں خلاف نہیں  
 ہے اور تمام کرنے کا امر جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور بجاوری کا قصد شروع کرنے کے امر کے وقت  
 لازم ہوتا ہے نہ تمام کرنے کے امر کے وقت پس نیت کی تاخیر رات سے لازم نہیں آتی جواب اس کا یہ ہو کہ  
**اتموا الصیام** الی اللیل اگرچہ بظاہر تمام کرنے کا حکم ہے لیکن نفس الامر میں شروع کرنے کا حکم ہے اس لیے  
 کہ اگر تمام کرنے کے لیے حکم ہو درحالیکہ شروع نہیں ہے تمام کرنے سے تو امر بالشروع کا ہونا ضرور ہے اور  
 شروع تمام کرنے پر مقدم ہے پس اگر شروع کرنے کے واسطے متحقق ہو تو اس سے روزے کا وقوع رات  
 میں لازم آجائے اور لازم باطل ہے تو لزوم بھی باطل ہوگا۔ اور یہ جواب دواد دے۔ ترمذی نسائی اور  
 ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ **لا صائم لمن لم یبیت الصیام**  
**من اللیل** یعنی اس شخص کا روزہ نہیں ہے جس نے اس کی رات سے نیت نہ کی تو اس حدیث کے  
 معنی یہ ہیں کہ روزے کا کمال بدون نیت کے نہیں ہے جیسے **لا صلوة الا بقاءة الکتاب لا بقاء**  
**لن الا نذله ولا صلوة للعبد الا بقا ولا صلوة فی الاصل المغضوبہ الا لا دین حسن**  
 کا عہدہ امام شافعی نے حدیث بالا پر عمل کر کے کہا ہے کہ ہر روزے میں نیت رات سے درست  
 ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ایک حدیث صحیح بی بی عائشہ سے روزہ نفل کے باب میں مروی ہے جو حدیث  
 مذکورہ بالا کے معارض ہے بی بی صاحبہ کہتی ہیں کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم صبح کو روزہ دار نہیں

ہوتے تھے اور پھر گھر میں آکر پوچھتے تھے کہ کچھ کھانے کرے اگر جواب دیا جاتا کہ نہیں تو کہتے تھے کہ میں روزہ  
ہوں اور اگر کہا جاتا تھا کہ ہے تو کھاتے تھے اور نیت کر چکے تھے روزے کی اسکو مسلم و غیر مسلم دونوں  
کیا ہے اس حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ نفل روزے کی نیت کرنا دن میں درست ہے اسی طرح روزہ رمضان  
کے باب میں ایک حدیث صحیح پر عمل کیا ہے جو اباب سنن اربعہ کی حدیث کے ساتھ ہے اور وہ یہ ہے کہ صحیحین  
میں سلمہ بن اکوع سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو قبیلہ اسلم میں سے حکم دیا کہ  
لوگوں کو خبر کر دے کہ جس نے کھالیا تو چاہیے کہ روزہ رکھے باقی دن تک اور جس شخص نے نہیں کھالیا تو روزہ  
رکھے اسلئے کہ یہ دن عاشورہ کا ہے اور عاشورہ فرض تھا رمضان کے فرض ہونے سے پہلے اور ابن جری  
نے جو اسے سنت بتایا ہے یہ تحقیق کے خلاف ہے سلمہ کی حدیث کے صوم عاشورہ کی فرضیت بخوبی ثابت  
ہوتی ہے کیونکہ آپ نے اسکو حکم دیا تھا اور حکم وجوب کے لیے ہے اور اس حدیث سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ روزہ  
واجب دن میں نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور جب عاشورہ کے روزے کے لیے دن میں نیت کرنا ثابت  
ہو تو رمضان کے روزے کے لیے بھی دن میں نیت کرنا صحیح ہو گا کیونکہ وہ بھی فرض ہے اسی طرح مذہب میں  
روزے کا بھی حال ہوتا چاہیے کیونکہ وہ واجب معین ہے اور وجبات معینہ میں باہم کوئی فرق نہیں  
اور سلمہ کی حدیث کو اصحاب سنن اربعہ کی حدیث سے قوی اس لیے سمجھا گیا کہ اس میں کئی قسم کا اختلاف  
ہے ایک اختلاف فقط کا ہے دوسرے رفع اور وقف کا۔

عبارت اور اشارہ دونوں کا مرتبہ حکم کے ثابت کرنے میں برابر ہو لیکن جب دونوں تعارض میں ہوں تو  
عبارت کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ جو چیز عبارت سے ثابت ہوتی ہے وہ سیاق کلام کا مقصود ہوتی ہے اور اشارہ  
ثابت ہوتی ہے اس کے لیے سوق کلام نہیں ہوتا اور دونوں کے لیے موم ہے کیونکہ دونوں قرآن کے الفاظ سے  
ثابت ہوتے ہیں اور موم و خصوص نقطہ کے موارد میں سے ہیں پس اس بات کا احتمال ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک  
خاص بھی ہو اور عام خصوص بعض وغیرہ بھی مثال اسکی یہ ہو۔ *وَأَنفِذُوا إِلَيْهَا نِسَاءَهُنَّ وَأَكْثَرَهُنَّ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا*  
*مِنْهَا* *وَأَنفِذُوا إِلَيْهَا نِسَاءَهُنَّ وَأَكْثَرَهُنَّ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا* *وَأَنفِذُوا إِلَيْهَا نِسَاءَهُنَّ وَأَكْثَرَهُنَّ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا*  
عمرتین دو دو بلائیں ان بچوں کو دو برس جو کوئی چاہے کہ پوری کرے و دوح کی مدت اور بچے دے یعنی باپ پر  
ان دونوں کا ردی کپڑا ہے دستور کے مطابق یہ آیت عبارت سے اس امر میں کہ بچے کے باپ پر دستور کے  
مطابق ان کے کپڑے اور کھانے کی ذمہ داری ہے اور اشارہ ہے اس باب میں کہ باپ کپڑے کے مال میں

ملکیت کا حق حاصل ہے کیونکہ نسبت باپ کی جانب ثابت کی ہے کیونکہ مولود ولیدین جو لام ہے وہ خصلص کے  
 قائم ہے کے لیے ہے پھر اس عام ملکیت کے حق میں سے یہ بات خاص کر لی گئی کہ بیٹے کی کنیز کے ساتھ باپ کی  
 صحبت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اگر وہ ایسا کرے تو آپس کنیز کی قیمت لازم آئے مگر مد لازم نہیں آتی کیونکہ  
 اس میں شبہ حلال ہونے کا ہے واما دلالة النص فی ما علم علیہم المنصوص علیہ فذلک لان النص  
 اسے کہتے ہیں کہ حکم کی علت لغت کی رو سے معلوم ہو لینے جو شخص لغت کا ماہر ہو خواہ وہ فقیہ ہو یا نہ ہو  
 اسکو معنی مؤخر معلوم ہو جائے لا اجتہاداً ولا استنباطاً یعنی اس علت کا سمجھنا مجتہد کے اجتہاد و  
 استنباط پر موقوف نہیں بعض نے دلالة النص کی یوں تفسیر کی ہے کہ کلام کسی حکم منطوق کے ثبوت پر کسی  
 سکوت کے لیے دلالت کرے اور یہ دلالت کسی ایسے معنی لازم کے ذریعہ ہے جو اس کلام سے مندرجہ سمجھے جاتے  
 ہیں منطوق سے مراد وہ ہے کہ لفظوں میں جس کا ذکر ہوا اور سکوت سے مراد وہ ہے کہ جس کا ذکر لفظوں  
 میں نہ ہوا پھر اس کلام کے معنی لغت کی رو سے سمجھ میں آتے ہو گئے ان میں قیاس و اجتہاد کی ضرورت  
 نہوگی بلکہ اہل زبان معانی لغت میں ذرا بھی تامل کرے گا تو حقیقت و مجاز کو بخوبی سمجھ لے گا اور وہ معنی لازم  
 اس کے ذہن میں آجائیں گے ان کو سمجھنے کے لیے فقہ وغیرہ سے مدد لینے کی ضرورت نہوگی پس ایسی دلالت کا  
 نام دلالت النص ہے اور فحوائص الخطاب اور مفہوم الموافقت بھی کہتے ہیں اور اس معنی لازم کو مناط بولتے ہیں  
 پس معنی لغوی سے مراد موضوع نہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں یہاں یہ بھی جان لو کہ ایک گروہ کے نزدیک  
 خود ان معنی التزامی کا نام دلالة النص ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک اس معنی لازم کے ذریعہ ہے اس  
 سکوت کے لیے منطوق کا حکم ثابت ہونے پر کلام دلالت کرتا ہے اس دلالت کو دلالة النص کہتے ہیں اور  
 جنہ یہ سمجھا ہے کہ دلالة النص قیاس کی قسم سے ہے مگر قیاس غنی ہے اور دلالت علی ہے یہ اسکی قطعی ہی  
 اس لیے کہ دلالت قطعی ہے اور قیاس قطعی نہیں بلکہ صرف وہی قیاس قطعی ہے جو علت منصوصہ سے ہو اور  
 جو علت مستنبطہ سے ہو تاہم وہ غنی ہے قیاس کو سوا مجتہد کے دوسرا نہیں جانتا اور دلالت کو تو ہر ایک  
 واقف زبان جانتا ہے ملا وہ اسکے دلالت کی مشروعیت قیاس کی مشروعیت سے پیشتر ہو اور جو لوگ قیاس  
 کے منکر ہیں وہ دلالت سے انکار نہیں کرتے دلالة النص کے قطعی ہی ہونے کی وجہ سے کہ حدود اور کفالات  
 ثبوت اس سے ہوتا ہے اور قیاس کی صرف اسی قسم سے ہوتا ہے جو قطعی ہو مثلاً فی قوله تعالیٰ وَلَا تَقْتُلْ

لَهُمَا آتٍ وَلَا تَنْهَرُهَا فَالْعَالَمُ بِأَوْضَاعِ الْفَعْلِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمْعِ أَنْ تَحْرِيمُ التَّامِيعِ لَا فِعْلٌ

عنہما مثال اسکی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ ان باپ کو اُف بھی نہ کہہ اور نہ اُن دونوں پر سزا دے کہ اس  
 جو شخص علم لغت کی اوضاع سے واقف ہے وہ اس آیت کو سنتے ہی سمجھ لیتا ہو کہ ان باپ کی ایذا اور کرنے کی  
 غرض سے اُن کو اُف کہنا حرام ہو اسے اللہ تعالیٰ کا مقصود اس حکم سے یہ ہے کہ اولاد والدین کے ساتھ نیکی کرے  
 اور اُنکی اطاعت میں سرگرم رہے فلا تقتل دھماکتے قوی معنی یہ ہیں کہ اُن سے اُف نہ کہے تو اُن کے  
 نہ کہنے کی ممانعت عبارت النص سے ثابت ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ اُن سے کلام کرنے میں سختی اور بدشتی کسی  
 قسم کی نہ آنے پائے یعنی التزانی میں یہی دلالت النص سے ظاہر ہے کہ جب اُن کو اُف کہنا منع ہے تو انہیں سختی  
 کرنا اور اُن کو ایذا بھی نہ ہوگا اور آخر الذکر کے ضروری ہونے میں کوئی شبہ نہیں اوضاع لغت کا عالم اس  
 آیت کو سنتے ہی فوراً سمجھ جائے گا کہ اُن کہنے کی ممانعت اُنکے احترام اور حرمت کی وجہ سے ہے تو اُن کو ایذا دینا  
 اور مارنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا اس لیے کہ اُف کہنے سے اُن کو جتنی ایذا پہونچے گی اُس سے بڑھ کر اُن کو مارنے  
 اور بُرا کہنے میں پہونچتی ہے اور دراصل اُف نہ کہنے سے مراد بھی یہی ہے کہ اُن کو ایذا نہ پہونچائی جائے اور  
 ایذا کا پہونچنا عام ہے تو جن جن باتوں میں والدین کو ایذا پہونچنا مقصود ہے وہ اُنکے ساتھ کرنا حرام ہی

و حکم هذا النوع عموم الحكم المخصوص عليه لعموم علمه ولهذا المعنى قلنا عموم الضمة  
 والشتم الاستخدام عن الالب بسبب الاجارة واللعن بسبب الدين والقتل قصاصاً اور  
 اسی واسطے حکم ہے کہ بیٹا باپ کو مزدوری پر لگائے یا کسی کام کا ٹھیکہ دے تو کام  
 کے لیے اُس پر سختی کرنا یا مارنا یا اُس سے خدمت لینا حرام ہے یا بیٹے کا باپ قرض دار  
 ہو تو اُس کو بوجہ اس قرض کے قید کرنا حرام ہے یہاں تک کہ اگر باپ اپنے  
 بیٹے کو مار ڈالے یا مان اپنے بیٹے کو مار ڈالے تو اُن کو اولاد کے عوض نہ مارا  
 جائے گا۔ ہم دلائل النص بمنزلة النص حق معیناً الحق بکمال النص یعنی دلالت النص بمنزلة النص کے  
 سے یہاں تک کہ اُس سے عقوبات ثابت ہوتے ہیں عقوبات شامل ہو عقوبات کاملہ کیسے حدود اور کفارات کا  
 جو عبادت اور عقوبت میں مشترک ہیں (۱) دلالت النص سے حد کے ثابت ہونے کی مثال ہے کہ ماعز پہلی  
 نے زنا کیا تو آنحضرت نے اُن کو سنگسار کیا اور وہ محسن تھے تو اعر کا سنگسار کرنا نص سے ثابت ہوا اُنکے  
 سوا دوسرے زانی محسن کو سنگسار کرنا دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب اعر نے حالت احسان  
 میں زنا کیا تو آنحضرت نے اُن کو سنگسار کرایا اور ملت ماعز کے سوا اور شخص کو بھی عام ہے پس ہر کوئی زنا

کرے گا اور وہ محسن ہوگا تو سنگار کر دیا جائے گا لیکن زانی محسن کو سنگسار کرنا دوسری نصوص سے بھی  
 ثابت ہے (ایضاً) اَشْرَایَ مَحَارِبٍ مِّنْ قَرْمَاسٍ۔ اِنَّمَا یَحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرُسُلَهُ وَیَبْغَوْنَ فِی الْاَرْضِ  
 فَسَادًا اِنَّ یَقْتُلُوْا اِذَا یُعَلِّمُوْنَ اَوْ یُحْطِیْہُمْ اَوْ یَنْہٰیہُمْ وَاَوْحِیْہُمْ مِّنْ خِلَافِہَا وَیُبْغِیْوْنَہَا اَلَا اِنَّ  
 یٰۤہِیَہُ جَوَ لُغًا اَشْرَ اُوْہَا کے رسول سے لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے پھرتے ہیں انکی سزا یہ ہے کہ  
 وہ قتل کر دیے جائیں یا اور پر چڑھائے جائیں یا جانب خلاف کے انکے ہاتھ اور پیر کاٹے جائیں یا وہ اپنے  
 وطن کی سرزمین سے نکال دیے جائیں۔ اس کلام سے بطور عبارت انھیں کے راہزنوں کے حق میں حد ثابت  
 ہوتی ہے مگر دلالہ انھیں سے ان لوگوں کی نسبت بھی حد کا کام ثابت ہوتا ہے کہ خود تو انھوں نے ڈاکہ زنی کی  
 گزرائی دوسے دوسروں نے کی ہو کیونکہ فساد کرنا انکی نسبت بھی صادق آتا ہے (۲) دلالہ انھیں کے ذبیحہ  
 سے کفارے کے ثبوت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی روزہ دار عورت کے ساتھ عداوت صحبت کی جائے تو وہ عورت  
 ظہار کا سا کفارہ دے یعنی ایک غلام آزاد کرے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دو مہینے کے برابر روزے  
 رکھے اور اصل نفل ایک خاص روزہ دار کے عداوت جماع کرنے کے کفارے کے باب میں آئی ہے چنانچہ صحاح ستہ  
 میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک عرابی نے اپنی عورت سے روزہ رمضان میں جماع کر لیا تھا اپنے اسکو فرمایا  
 کہ کیا پاتا ہے تو غلام کہ اسکو آزاد کرے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو طاقت رکھتا ہے کہ دو مہینے کے روزے رکھے  
 عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو قدرت رکھتا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے عرض کیا نہیں اپنے فرمایا کہ بیٹھ جا  
 دو بیٹھا ہوا تھا کہ آپ کے پاس ایک لڑکھچوڑن کا آیا اپنے فرمایا اسکو فقیر دن برتصدق کرے اُس نے  
 عرض کیا کہ بخدا شہر بھر میں میرے گھر سے زیادہ کوئی گھر فقیر نہیں سپر آپ نے فرمایا کہ اسکو لیا اور اپنے  
 گھر والوں کو کھلا اور جو مال اس عرابی کا ہوا عداوت روزے میں جماع کرنے سے دیا حال ہر ایک ایسے شخص کا ہوگا  
 جو روزے میں عداوت جماع کرے گا کیونکہ عرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ بسبب روزے کے فاسد ہونے کے  
 ہوا تھا اس وجہ سے کہ وہ عرابی تھا یا مرد تھا پس یہ طرح ہر مرد اور عورت پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔  
 علامہ قسزانی نے توضیح کے حاشیہ میں اسپر اعتراض کیا ہے کہ شافعی علیہ الرحمۃ نے باوجود اعلیٰ درجے کے  
 سنت دان ہونے کے یہ نہ سمجھا کہ کفارہ روزے پر محض جنابت کی وجہ سے ہے بلکہ انھوں نے یہ سمجھا کہ جماع کا  
 کے ساتھ روزے کو فاسد کر دینے کی وجہ سے کفارہ لازم آیا تھا اسی لیے انھوں نے عورت پر کفارہ واجب  
 نہیں سمجھا کیونکہ اسکا روزہ تو فرج میں قدر اسامی ذکر داخل ہوتے ہی فاسد ہو جاتا ہوا اس لیے شافعیؒ

کفار سے کاسبب اس جنابت کا بل کو نہیں مانتے جو عورت و مرد دونوں میں مشترک ہے بلکہ ان کے نزدیک سبب کفار کے جنابت ہے جملہ کابل کے ساتھ اور یہ مرد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اسی لیے حضورؐ اور نہ عورت پر کفار سے جو سبب سکوت فرمایا تھا جو اب سکایا ہے کہ ہم پیغمبر نہیں کرتے کہ امام شافعیؒ عورت کے کفار سے کا حکم نہیں سمجھے تھے بلکہ وہ خوب سمجھ گئے ہونگے انھوں نے اسکو سمجھ کر یہ کیا کہ اپنا اجتہاد اس پر اضافہ کیا اور اپنی رائے سے اسکو مرد کا فعل کے ساتھ مخصوص کر دیا اور ہم کہتے ہیں کہ روزہ رمضان میں جماع کے جنابت ہونے میں جو اثر مرد کے فعل کو ہے وہی عورت کے فعل کو ہے پس عورت و مرد دونوں کا فعل مشترک ہو گا اور یہی علیہ السلام نے جو اعرابی کی عمدہ کے کفار سے سکوت فرمایا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے روزے کے فساد کا اعتراض کر لینا شرع میں مستبر نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ عورت و عتزان نہ کرے یا یہ ہو کہ آئینے پر چھوڑا دن کا تو کراؤ کے گھر بھیجا تھا تو درحقیقت اس سے یہ مقصود ہو کہ اگر زوج کا قول صحیح ہو تو عورت بھی اپنا کفارہ ان سے کرے اور جن یہ ہے کہ دلائل النص میں یہ شرط ہے کہ وہ منہ جکے ساتھ مخصوص طریقہ کا حکم متعلق ہو لہذا ثابت ہون اسطرح کہ اہل زبان انکو سمجھتے ہوں اور یہ شرط نہیں کہ جو حکم ان سے ثابت ہو وہ ایسا ہو کہ اسکو اہل زبان جانتے ہوں اور یہ امر ظاہر ہے کہ جنابت کے جو منہ سوال میں لغت کی رو سے ثابت ہیں انکو اہل زبان اچھی طرح سمجھتے ہیں تو وہ دلائل النص کے قبیل سے ہونگے مگر جو حکم یعنی کفارہ ان سے متعلق ہے اس کے سوا دوسری جگہ ثابت ہے اسکایہ حال نہیں پس امام شافعیؒ پر یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ حکم کا تعلق بنفس معنی جنابت کے ساتھ ہے یا جنابت میں جملہ کے ساتھ ایسے ان پر سکوت کا حکم پوشیدہ رہا کچھ ایسے انکو اشتباہ و وقع نہیں ہوا تھا کہ جنابت کے منہ میں کسی قسم کی پوشیدگی سے پس شافعیؒ پر مشتبہ ہو جانے سے جنابت کے دلائل کی قسم ہونے میں کوئی خرابی نہیں اور نیز دلائل من اسطرح کا اختلاف جائز ہو کہ بعض پر خفی ہو اور بعض پر جلی ہو تو شافعیؒ پر اسکا حال خفی رہا اور ابو حنیفہؒ پر کھل گیا۔ قال اصحابنا و جب الکفارة بالوقع بالنسب و بالکھل و ان شرب بلکاف النص علیہ خفی نے کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے روزہ رمضان میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو اس پر کفارہ کا وجوب عبارتہ النص سے ثابت ہے اور کچھ کھالیا یا بی لیا تو اس پر بھی کفارہ دلائل النص سے واجب ہے کیونکہ چوطت کفارہ کی جماع کے سبب بہ حالت روزہ پانی جاتی ہے وہی عمدہ اکل شرب میں پانی جاتی ہے اور وہ دو توہین روزے کا فاسد کر دیتا ہے اسلئے اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا تو وہ روزے کے فاسد کرنے کی وجہ سے ہوا تھا نہ حاصل اس وجہ سے

کہ روزے میں عورت سے محبت کی غمی جس بات سے روزے میں فساد پیدا ہوگا اسی پر کفارہ بھی واجب ہوگا پس کفارے کی خصوصیت کچھ محبت کرنے کے ساتھ نہیں ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع کے لیے مشروع ہوا ہے اس لیے قصداً کھا لینے اور پی لینے سے لازم نہیں آتا امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ بخش جماع کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے کیونکہ اپنی عورت کے ساتھ جماع کرنا ممنوع نہیں بلکہ وہ اس گناہ کا اصل کی وجہ سے لازم ہوا ہے جسے عمدہ روزے کو فاسد کر دیا تو اب جو چیز روزے کو فاسد کرے گی اسی پر کفارہ واجب ہوگا اور یہ امر روزے کے اندر عمدہ کھا لینے اور پی لینے میں بھی متحقق ہے تو اخیر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

وعلى اعتبار هذا المصنف يعني چونکہ ان باب کو آف کنا مضرت تکلیف کی وجہ سے حرام قرار پایا ہو اس لیے قیل یداد الحکم علی تلك العلة کہا گیا ہے کہ حکم کی بنیاد اسی علت پر ہوگی قال الامام انھما ابو زید لو ان قوما یعدون التایف کرامۃ لا یحرم علیہم تایف الا یومین قاضی الامم ابو زید نے کہا ہے کہ اگر کوئی قوم ایسی ہو کہ جسکے نزدیک ان باب کو آف کنا موجب احترام ہو اور ایسا میں داخل نہ تو اخیر ان باب کو آف کنا حرام نہ ہوگا ولو فرضنا یعیلا ینعم العاقلین عن السعی فی الجمعیۃ بان کان فی سفینۃ تجری الی الجامع لا یکرہ البیمہ اور اگر کوئی ایسی بیج ہم فرض کریں کہ جبین مصروف ہونے سے جمعہ کی سی میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی مثلاً بائع و مشتری دونوں ہمراہ ایک نابینا بھی میں جھگڑا جامع مسجد کو جاتے ہوں تو جمعہ کے وقت میں بیج کر وہ نہوگی کیونکہ حکم کی علت یعنی ترک سی یہاں معدوم ہے وعلى هذا المعنی یعنی اس قاعدے پر کہ حکم کی بنیاد علت پر ہوتی ہے۔ قلنا اذا حلف لا یضرب امراتہ فشد شعرها وعضها او خنتها حیث اذا کان بوجه الا بلام ولو وجد صورۃ انضوب و مد الشعر عند الملاعب دون الا بلام لا یجوز منغیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا اور پھر اس نے عورت کے بال پکڑ کر کھینچے یا دانتوں سے کاٹ لیا یا کھلا گھونٹا اگر یہ حرکات تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہیں تو وہ مانت ہو جائے گا قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر صورت مار پیٹ کی یا بال کھینچنے کی ہنس مذاق میں بائی جائے تکلیف پہنچانا منظور نہ ہو تو حالت نہ ہوگا کیونکہ یہاں تکلیف پہنچانا مقصود نہیں ومن حلف لا یضرب فلانا فضربه بعد موتہ لا یجوز لانعدام معنی انضوب ہوا الا بلام اور اگر قسم کھائی کہ فلان کو نہیں ماروں گا اور مر جانے کے بعد اسکو مارا تو قسم ٹوٹنے کی کیونکہ یہاں ادب نے کامطلب فوت ہو گیا جو تکلیف کا پہنچانا نہ ہو کذا الو حلف

لا یتکم فلا تکلّموا بعد موتکم لا یجنت بعد الموت اہم اسی طرح اگر قسم کھائی کہ ظان سے بات نہ کروں گا اور اس کے مر جانے کے بعد اس کی لاش سے بے تو قسم نہ ڈٹے گی کیونکہ بات کرنے کا جو مقصود ہے اور وہ انہماک ہے وہ یہاں معدوم ہے و باعتبار هذا المعنى يقال انما حلف لا یاکل لحما فاکل لحمه لا یسلک والمجراد لا یجنت ولو اھل لم الخنزیرا و الانسان یجنت لان العالم باول السماع یعلم ان الحامل علی

هذا الیمین انما هو معترا و عما ینشأ من تناول الدویات فیدار الحکم علی ذلك۔ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس کے بعد بھلی یا بڑی کا گوشت کھا لیا تو حانت نہیں ہوگا اور اگر سو یا انسان کا گوشت کھا لیا تو حانت ہوگا کیونکہ نفات کا عالم سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس قسم کی قسم کھانے کا باعث ان چیزوں سے پینا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا شدہ ہو۔ یہاں اس بحث کی گنجائش ہے کہ صرف لغت کے علم سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا ہے کہ ظان چیز کا گوشت خون سے متولد ہے اور فلاں کا اس سے نہیں ان باتوں کا تعلق فن طب سے ہے اور پھر یہ بھی تحقیق کے خلاف ہے کہ ان کے گوشتوں کی پیدائش خون سے نہیں کیونکہ ہر گوشت کی پیدائش خون سے ہے البتہ بعض گوشت ایسے ہیں کہ کسی میں بدم کا کسی میں صفرا کا کسی میں سودا کا بھی غلبہ ہوتا ہے اور یہ جو مؤلف کے قول کی تائید میں کہا گیا ہے کہ بھلی اور بڑی کے گوشتوں میں خون کی خاصیت نہیں ہے ایسے یہ خون سے متولد نہیں مانے جاتے جب بڑی کو دھوپ میں سکھایا جاتا ہے تو اس کا خون سیاہ پڑ جاتا ہے اور بھلی کا خون دھوپ کھانے سے سفید ہو جاتا ہے یہ بات تحقیق کے خلاف ہے ایسے کہ ہر خون سو کہ کر سیاہ ہو جاتا ہے اور بھلی کا خون سو کہ کر سفید بھی نہیں پڑتا حق یہ ہے کہ یہاں قسم کا دار و مدار عرف و عادت پر ہے کیونکہ لوگوں کی عادت میں داخل ہے کہ بھلی اور بڑی پر گوشت کا اطلاق نہیں کرتے مثلاً کوئی اپنے نوکر سے کہے کہ بازار سے چار آئے گا گوشت خرید لا تو وہ بھلی یا جھینگے خرید کر نہ لائے گا حشری اور بھڑی اور دل گردے اور کلیجی اور مری اور بھیا بھی ان چار آئے گا نہ لے گا اگر گوشت بازار میں نہ ہوگا اور بھلی موجود ہوگی تو وہ بھیر لائے گا مگر امام مالک کہتے ہیں کہ اگر گوشت سے قسم کرے گا تو بھلی کے کھانے سے قسم ڈٹ جائے گی کیونکہ قرآن کی آیت میں اسبر لم کا اطلاق ہو اسے چنانچہ دھوا الذی یحترق الخبز یتاکلوا منه کما طہرنا جواب اسکا یہ ہے کہ قسم کی بناء عرف پر ہے اسی لیے بھلی فروش کو گوشت بیچنے والا یا قصاب نہیں کہتے اور یہاں یہ کہنا بے سود ہے کہ بھلی کا گوشت کو حقیقہ لم ہے لیکن مطلق سے فرد کا بل سمجھا جاتا ہے اور بھلی کے گوشت کے گوشت ہونے میں



نصود ہے کہ نیکو وہ جو بوجہ خون سے تولد نہ ہونے کے سخت اور محسوس نہیں ہو اور اصلی لحم وہ جو بوجہ خون سے بنا ہو اور محسوس ہو  
 دلائل النص اور اشارۃ النص میں یہ فرق ہے کہ جو چیز اشارے سے ثابت ہوتی ہو وہ نص قرآن کے تحت بدون  
 واسطے کے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلائل سے ثابت ہوتی ہے وہ ایسے سنی کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے جو دلائل نص کو  
 لازم ہونے میں اور اشارے کی دلائل غیر مقصود ہوتی ہے اور دلائل النص کی مقصود ہوتی ہو ان دونوں میں  
 جب تعارض واقع ہو تو دیکھنا چاہیے کہ کس میں قوت ہے پس جہاں قوت ہو اسی کو اختیار کرنا چاہیے اور  
 بعض یہ کہتے ہیں کہ جہاں تعارض ہوتا ہے وہاں علی العموم اشارۃ النص پر عمل کرنا اولیٰ ہے مثال کی  
 یہ ہے قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَغْدِرْ يَدُكَ فِيهِ سُدًّا یعنی جو شخص کسی مسلمان کو قتل کرے اور اسے  
 تو اس پر کفارہ ہے ایک غلام مسلمان کا آزاد کرنا پس حکم کفارہ چوک اور دھوکے سے اسے پر عبارتہ النص  
 سے واجب ہوتا ہے تو بطور دلائل النص کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جان بوجہ کر مار ڈالنے پر جرم اولیٰ  
 کفارہ واجب ہو گا کیونکہ یہ اس سے بڑھ کر جرم ہے اسی لیے امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ قتل عمد میں  
 بھی واجب ہے اور ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اس کے معارض یہ آیت ہے - وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا  
 لَنَجْزِيَنَّهُ اَجْرًا كَبِيرًا یعنی جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا دوزخ ہے  
 اور وہ اس میں ہمیشہ رہے گا پس یہ قول بطور اشارۃ النص کے اس بات پر دلائل کرتا ہے کہ قصداً  
 قتل کرنے والے پر کفارہ نہیں کیونکہ اس کلام سے معلوم ہوا کہ ایسے قاتل کی پوری پوری سزا یہی ہے  
 کہ وہ دوزخ میں ڈالا جائے گا اور ہمیشہ سین پڑا رہے گا پس اس کے لیے سواے جہنم کے اور کوئی سزا  
 نہیں اور کفارہ اس گناہ کو محو کرتا ہے جو خفیف ہو اور قتل خطا خفیف سے برخلاف قتل عمد کے اور دینا  
 میں جو قتل عمد کے مرکب پر دیت یا قصاص لازم آتا ہے دیت اس وقت میں کہ باپ ہو اور اگر باپ نہ ہو  
 تو قصاص میں لازم آتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دنیا میں مقول کی جزا ہے اور جہنم میں داخل ہو قتل  
 کی جزا ہے - واما مقتضی فهو زیادۃ علی النص لا یحقق معنی النص لا بہ کا ان النص

اقتضاه لیصح فی نفسه اقتضای النص وہ ہے جس میں زیادتی نص پر ہو مگر معنی نص کے اسکے بغیر  
 پائے نہ جاتے ہوں گے یا نص ہی نے اس کا اقتضا کیا ہے تاکہ خود نفس نص کے معنی درست ہو سکیں اس  
 چیز کو مقتضی ضابطہ کے تحت سے کہتے ہیں اور نص مقتضی بکسر ضابطہ سے - اقتضای النص کی علامت  
 یہ ہے کہ جب اس چیز کو ظاہر کر دین تو نص کے الفاظ میں کوئی تغیر پیدا نہ ہو جیسے کسی شخص نے لون کہا

کہ اگر میں کھاؤں تو میرے جتنے غلام ہیں آزاد ہیں پس جب یہاں اس چیز روٹی کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ اگر میں روٹی کھاؤں تو باقی کلام میں باعتبار لفظ و معنی کے کوئی تغیر پیدا نہ ہوگا بلکہ کلام مذکور صحیح ہو جائے گا مقتضی میں اور محذوف میں یہ فرق ہے کہ محذوف کے ذکر کر دینے سے کلام اپنی پہلی روش سے تغیر ہو جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ دُكَاؤُنَ سے سوال کرا اگر اہل کا لفظ جو محذوف ہے ذکر کر دیا جائے تو سوال قریہ سے اہل قریہ کی طرف رجوع کر جائے۔ مثالی

الشرعیات قوله انت طالق فان هذا انت المرأة الا ان انت تقتضي المصدر فكان المصدر موجودا بطريق الاقتضاء احكام شرع میں اسکی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا انت طالق تو یہاں طالق عورت کی نفی اور صفت ہے نفی کے پائے جانے پر مصدر یعنی طلاق کا پایا جانا ضروری ہے گو یا مصدر بطور اقتضاء النص کے موجود ہے تقدیر کلام یہ ہوئی ہانت طالق طلاقا و اذا قال اعتق عبدی بانی درہم فقال اعتقت بقرعتی عن الامر

فیجب علیہ الالف ولو كان الامر نوى به الكفارة بقرعتی و ذلك لان قوله اعتقت عنی بانی درہم بقتضی معنی قوله بعد معنی بانی بانی و کیلی بالاعتفاق ف عنقریب عنی نفیت البیم بطریق الاقتضاء و ثبت القبول كذلك لانه رکن فی باب البیم اور جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا میری طرف سے ہزار روپے کے بدلے اپنا غلام آزاد کر دے اسنے جواب دیا کہ میں نے آزاد کر دیا تو اس کئے سے غلام آزاد ہو جائے گا اور حکم دینے والے کے ذمے ہزار روپے آویں گے اور اگر حکم دینے والے نے اس حکم سے کفارے کی نیت کی ہوگی تو نیت درست ہوگی اور وہ غلام کفارے میں آزاد ہو جائے گا گو یا در حکم دینے والے کی اس کلام سے یہ بھی کہ فروخت کرے اسکو میرے ہاتھ ایک ہزار میں پھر میرا وکیل ہو کر اسکو آزاد کرے لہذا بیع اقتضاء النص سے ثابت ہوگی و قبول بھی اقتضاء النص ہی سے ثابت ہوگا کیونکہ قبول بیع کے ارکان میں کا ایک رکن ہو۔ و لہذا قال ابو یوسف اذا قال اعتق عبدی فصح

بغیر شبہی فقال اعتقت بقرعتی عن الامر و یكون هذا مقتضیا للہبہ و التوکیل و لا یحتاج فیہ الی القبض لا یمیز لہذا القبول فی باب البیم و لکن نقول القبول رکن فی باب البیم فاذا اثبتنا البیم اقتضانا اثبتنا القبول ضرورة خلاف القبض فی باب البیم فانہ لیس بکن فی الہبہ لیکون الحکم بالہبہ بطریق الاقتضاء حکما بالنص اس واسطے کہ اس نے کفارے کی نیت کی ہے

کما آزاد کرے اپنے غلام کو میری طرف سے بغیر کسی عوض کے اس نے کہا میں نے آزاد کروا یا تو آزاد کر دیتا ہوں  
ہو جائے گا اور اس کلام میں اقتضار انص سے بہ اور ترکیب و وزن باتین ثابت ہوگی اور اس موقع پر قبضہ  
کرنے کی راہ خیال سے کہ قبضہ بہ میں ایسا ہے جیسے بیچ میں قبول ہو ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ قبول تو بیچ  
میں رکن ہے جب اقتضائے بیچ کو ہم ثابت کرینگے تو ضرورت قبول بھی ثابت ہو جائے گا اور قبضہ بہ میں رکن  
نہیں ہاں مقتضائے بہ کے ثابت ہونے سے قبضہ بھی اقتضائے ثابت و حکم المقضیٰ انہ یثبت بطریق

الضرورة فيقدر بقدر الضرورة <sup>اور حکم مقضیٰ کا معنی اُس چیز کا جو اقتضائے انص سے ثابت ہو رہے ہو</sup>  
کہ وہ ضرورت کے موافق ثابت ہوگی اور بقدر ضرورت مقدار بانی جائے گی اس کے لیے عموم نہیں ہو کہ  
عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقضیٰ حقیقہ لفظ سے نہ تقدیراً بلکہ وہ ایک معنی سے اور  
شافعی کے نزدیک اس میں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اس کا حال کے نزدیک لفظ مخدوف کا سا ہے جو  
عبادت میں مقدار ہوتا ہے اور خفیہ کے نزدیک وہ بطریق ضرورت کے ثابت ہوتا ہے لیکن جہد ضرورت ہوگی

مقدرا ناجائزے گا و لهذا قلنا اذا قال انت طالق نوى به الثلث لا يصح لان الطلاق بقدر مذکور

بطریق الاطلاق فيقدر بقدر الضرورة و الضرورة ترتفع بالواحد فيقدر بمذكور  
فی حق الواحد اس واسطے طاعت غیبی نے کہا کہ اگر انت طالق اور اس کلمے سے تین طلاقوں کی نیت  
کی تو صحیح ہوگا کیونکہ یہاں طلاق (یعنی مصدر) کو اقتضائے انص سے نکالا کریں بقدر ضرورت ہی مقدار ہوگا اور ضرورت  
ایک کے پاس جانے سے پوری ہو جاتی ہے لہذا ایک ہی مقدار ہوگا کیونکہ ایک طلاق سے عورت پر صرف بالطلاق بن سکتی ہے  
اور شافعی کہتے ہیں کہ بقدر کی نیت کرے گا خواہ تین آیت کرے یا دو کی اتنی ہی واقع ہوگی و علیٰ هذا یعنی  
اس قاعدہ کی بنا پر کہ مقضیٰ بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے۔ یخرج الحكم في قوله ان اكلت و نوى

ببطعام دون طعام لا يصح لان الاصل يقتضي طعاماً فكان ذلك ثابتاً بطریق الاقتصار

فيقدر بقدر الضرورة و الضرورة ترتفع بالذرة المطلق ولا تقتصر في الفرد المطلق لان <sup>لخصيص</sup>  
يقدر العموم حکم صورت ذیل میں نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو لایا ہوں  
اور وہ نیت کرے کہ میری مراد اس قسم سے فلاں طعام کا کھاؤں اور فلاں طعام کے کھانے کی نیت قسم  
نہیں کی ہے تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ کھانے کا فعل طعام کو چاہتا ہے تو طعام کا وجود اقتضائے انص سے  
ثابت ہوگا اور ضرورت کے موافق مقدار ناجائزے گا اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو سکتی ہے اور فرد

مطلق میں تخصیص کی گنجائش نہیں کیونکہ تخصیص سے پہلے عموم چاہیے اور بیان عموم سے نہیں اس لیے کوئی سی بھی کھانے کی چیز کھانے کا تو قسم ڈٹ جائے گی اور یہ قسم کا ڈٹ جانا وجودِ کل یعنی کھانے کے فعل کی نیت کی وجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ طعام عام ہے اور ارام شافعی کے نزدیک قائل کی نیت کی دیا یہ تصدیق کی جائے گی اور طعام باجو کوئی لفظ مناسب مقام بیان مقدار مانا جائے گا وہ کرہ ہو گا اور کرہ سیاق شرط میں بمنزلی اس نکرہ کے ہوتا ہے جو سیاق نفی میں ہو یعنی جب یہ کہا جائے کہ میں کھاؤں تو میرا طعام آزاد ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں کوئی کھانے کی چیز نہیں کھاؤں گا اور یہ چیز یعنی طعام یا قضا یا کھانا یا طعام کلام میں مقدار ہے اور مقدار لغو کی طرح ہوتا ہے پس تخصیص بھی بعض کھانے کی چیزوں کے ارادے سے صحیح ہو گی مگر قضا اس کی نیت کا اعتبار نہ ہو گا کیونکہ یہ اردو ظاہر کے خلاف ہے اس لیے کہ ظاہر تو عموم ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نیت زائید ہے نزدیک صحیح ہو گی نہ حاکم کے حضور میں۔ و لولل بعد للطلاق

اعتدی ونوی بہا الطلاق فبقدر اقتضاء لان الاعتداء یقتضی وجود الطلاق فبقدر الطلاق موجودا ضروریہ ولہذا کان الواقع رجحاناً صنفہ البیوض زائدہ علی قدر الضروریہ ولا یثبت بطریق الاقتضاء ولا یقتضی الا واحدہ لما ذکرنا اگر کسی شخص نے طلاق صحیح کے بعد عورت کو کہا کہ مدت کر اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو اقتضائے نفس سے طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ مدت کا وجود طلاق کے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا ضرورت کے موافق طلاق مقدار مانی جائے گی پس طلاق رجعی واقع ہو گی کیونکہ طلاق بائن میں صفت بیعت قدر ضرورت سے زائد ہے اقتضائے نفس سے اس کا ثبوت نہیں ہو گا اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ایک طلاق رجعی واقع ہو گی اور اس ضرورت سے طلاق مقدار مان لی جائے گی کہ شوہر نے جو اسکو عدت کر کا حکم دیا ہے وہ مکمل صحیح ہو جائے پس قدر شوہر کے قول کی یہ ہو گی کہ میں نے تجھکو طلاق دی تو دوسرے شوہر کے لیے عدت کر اور طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ ضرورت سے بقیہ سے بھی رفع ہو سکتی ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضاء کے ثابت نہ ہو گی کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت جبکہ اس نے قسم کی طلاق یعنی رجعی سے رفع ہو سکتی ہے تو اطلاق کے ثبوت کی احتیاج نہ رہی بعض نے کہا ہے کہ لفظ عدت کر سے طلاق رجعی جو جنس کے پڑتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ام المومنین سہیلہ سے کہا تھا اعتدایینی تو عدت کر اور پھر آجپے ان سے رجعت کر لی جیسا مرقاۃ میں مذکور ہے اور ایسے ہی بیعتی نے عروہ سے مرسل روایت کی ہے اور اس سے شاید ماخذ کیا ہے

صاحب ہدایہ نے کہ سودہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ مجھ سے رجعت کر لیجیے اور میرا دن حضرت عائشہؓ کے لیے کر دیجیے زینبیؓ نے تخریج میں کہا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے آنکو طلاق دیدی تھی اور ہم نے یہ کسی حدیث میں نہیں پایا اتنے صحیح وایتوں میں یہ مذکور ہو کہ حضرت نے آنکی طلاق کا ارادہ کیا تھا اور انھوں نے اپنا دن حضرت عائشہؓ کو بخش دیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ آپ مجھ کو روک رکھیے غایر کہ میں جنت میں آپ کی عورتوں میں سے ہوں۔ یہ جان لینا چاہیے کہ دلال انص اور اقتضاء انص دونوں حکم قطعی کے واجب کرنے میں یکساں حالت رکھتے ہیں۔

## فصل فی الامر

یہ فصل امر کے بیان میں ہے

خاص کے اقسام سے ایک صیغہ امر ہے اور صیغہ امر سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر لفظ امر کہ مرکب ہوا ہے صادق آتا ہے مثلاً کر۔ جا۔ آ۔ پڑھ۔ الامر فی اللغة قول القائل بغيره افعل، وفي الشرع تصرف الزام الفعل على المنیر لغت میں امر اسے کہتے ہیں کہ کسی شخص کا دوسرے سے کہنا کہ یہ کام کر مراد یہ ہے کہ ایسا فعل کہنا جس میں طلب کے معنی پائے جائیں خیریت میں امر عبارت ہے کسی دوسرے پر فعل کے لازم کر دینے سے یعنی امر کا صیغہ موضوع ہے کسی چیز کی طلب کے واسطے جو بطریق استعلاء بزرگی کے کی جائے اور دلیل استعلاء بزرگی کی یہی ہے کہ جب سامع امر کے صیغے کو سنتا ہے تو اس کے ذہن میں فی الفور گزرتا ہے کہ متکلم مجھ کو اس کام کے واسطے ابور کرتا ہے اور خود آمر بنتا ہے اور شک نہیں کہ آمر ہمارے بزرگ تر ہوتا ہو و ذکر بعضی لائحۃ ان المواد بالامر بحیث یجد الصیغۃ بعض الائمہ نے کہا ہے کہ مراد امر یعنی وجوب اسی صیغے سے خاص ہے جب تک کوئی صیغہ امر کا نہ ہوگا وجوب ثابت نہ ہوگا اور بعض الائمہ سے مراد فخر الاسلام بزرگ و بزرگ اور شمس الائمہ سرخسی ہیں۔ واستحال ان یلکون معناه ان حقیقۃ الامر بحیث یجد الصیغۃ فان الله تعالى متکلم فی لازل عندنا وکلامہ امر دہی و اخبار و استخبار واستحال وجود هذا الصیغۃ فی الازل یعنی بعض الائمہ کے قول سے یہ معنی لینا مناسب نہیں کہ امر کی حقیقت ایسے صیغے کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہے جو طلب کار کے لیے موضوع ہے اور مطلق میں امر کا صیغہ کلاما ہے کیونکہ اشراک ازل میں حکم ہے ایسے کلام کے ساتھ جس کے لیے نہ صرف ہین نہ آواز اور اسکے کلام میں امر نہی۔ اخبار اور استخبار سے پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امر کا صیغہ ازل میں موجود ہو

و استحال ایضاً ان یكون معناه ان المراد بالامر لا من شخص محدد الصیغہ فان المراد  
لشاعر بکلامه وجوب الفعل علی العبد وهو معنی لا ابتلا عندنا اور بعض الائمہ کے اس  
قول کے یہ معنی کرنا بھی نادر ہے کہ امر سے امر کی مراد بدن اس صیغہ کے حامل نہیں ہوئی اسی سے خاص  
ہے کیونکہ مراد شاعر کی امر سے بندے پر فعل کا واجب کر دینا ہے جسے ہمارے علماء ابتلا یعنی آزمائش بتاتے  
ہیں کہ اگر اس کے امر کی تعمیل کی تو ثواب پایا اور اگر تعمیل نہ کی تو عذاب کا مستحق ہوا۔ وقد ثبت الوجوب

بدون هذه الصیغۃ البسیطۃ وجب الايمان علی من لم یبلغ الدعوۃ بدون السمع قال ابو حنیفہ  
لو لم یبعث الله نبي رسولاً لوجب علی العقل مسموعه یعقواہم اور بغیر اس صیغہ کے بھی یہ  
وجوب ثابت ہو جائے مثلاً ما قل پر واجب ہے کہ ایمان لاوے اگرچہ اسے امر کے صیغہ کو نہ سنا ہو اور کسی  
بنی کی طرف سے اسکو دعوت اسلام نہ پہونچی ہو امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اشتر رسول نہ بھیجتا تب بھی ان  
لوگوں پر جو عاقل ہیں اپنی عقلوں کے ذریعہ سے اشتر کی معرفت واجب ہوتی یہ ایمان اتنی بات اور بڑھاتا  
ہو کہ امام کا تحقیقی مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے تو وہ صرف اپنی عقل کے ہونے سے  
بغیر تجربہ کے جو سن بھرا میں پہونچ کر حاصل ہوتا ہے مکلف نہیں سمجھا جاتا پس ایسی حالت میں اگر وہ  
نہ ایمان کا عقد ہو نہ کفر کا تو معذور قرار پائے گا کیونکہ عقل بنفسہ ایمان کا موجب نہیں ہو بلکہ اور ایک  
ایمان کا آراء سے ان جب اسکو ایمان کے بعد تجربہ حاصل ہو جائے اور اتنی ہمت مل جائے کہ صانع عالم  
کے وجود کے ثبوت کی نشانیوں پر غور و تامل کر سکے اور پھر بھی وہ اشتر پر ایمان نہ لائے تو معذور نہ سمجھا جائے گا  
کیونکہ اس قدر تجربہ اور ہمت اس کے حق میں دعوت رسول کی برابر ہے جس سے اس کے دل میں بخوبی صانع  
عالم کے وجود پر دلالت و تنبیہ ہو سکتی تھی پس مصنف نے جو کہا کہ لو جب علی العقل مسموعه یعقواہم  
ایمان عقل سے مراد ایسی عقل ہے جس کے ساتھ تجربہ بھی ہو بخلاف مستزاد کے کہ اس کے نزدیک صرف عقل  
تکلیف ایمان کا باعث ہے پس اس کے نزدیک جو عقل رکھتا ہے اس کا عذر ترک ایمان پر سمیع نہ ہو گا اور طلب  
حق سے اس کا ذکاوت ہر گز قابل پذیرائی نہ ہو گا اسکو چاہیے کہ صانع عالم کی معرفت اور اس کے احکام  
میں فکر کرے اگر فکر نہ کرے گا تو اس پر برا خدہ دار ہو گا اشاعرہ کے نزدیک جو کہ اشیا کے اچھے اور برے ہونے کا  
دار و مدار شرع پر ہے کہ شرع نے جس چیز کو اچھا کہا وہ اچھی ہو اور جسکو برا کہا وہ بُری ہو اگر برعکس کرتی تو برعکس  
ہوتا پس اگر ایسے شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے تو معذور سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے نزدیک مستزاد سے

سننا ہے اور وہ اسکو جائز نہو اس اختلاف کی بنا پر شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے شخص کو مار ڈالے تو قاتل پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اسکا کفر سنا ہے پس ضمان میں مسلمان کی طرح ہے اور شافعیہ کے نزدیک ایسے شخص کے قاتل پر ضمان لازم نہ آئے گا کیونکہ اسنے نزدیک کفر اسکا ایسی حالت میں سنا ہے

نہیں مگر گو قاتل اسکا دعوت سے قبل حرام ہو فحاصل ذلک علیٰ ان المراد بالامر بغض شخص بھلا الصبیغہ فی حق المبدیٰ فی شریعات پس ان بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب ہوگا کہ مسائل شرعیہ میں بندہ کے حق میں وجوب اسی صیغہ امر سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو تکلیفات بندہ پر شرع نے رکھی ہیں وہ خاص اس صیغہ سے واجب ہوئی ہیں اور جن چیزوں کے جاننے کا مدار عقل و تجربہ ہیں جیسے خدا کی ذات و صفات پر ایمان رکھنا ان کا وجوب اس صیغہ سے مختص نہیں البتہ شریعات میں فعل کا وجوب خاص صیغہ امر ہی سے ہوتا ہے حق لا ینکون فعلاً لرسول بمنزلہ قولہ افعلو ولا یلزم الاعتقاد الوجوب سے یہی وجہ ہے کہ رسول کا فعل انکے قول افعلوا البینی صیغہ امر کے برابر نہوگا اور اس کے وجوب کا اعتقاد لازم نہوگا لینے آنحضرت کا کوئی کام ہم پر واجب نہیں جب تک انھوں نے حکم نہ دیا ہو مگر بعض علماء شافعیہ اور اکیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ کے فعل سے بھی ہم پر وجوب اس فعل کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت ایک بار کئی نازین فوت ہو گئیں تو آپ نے ان کو ترنیب دار پڑھا اور ارشاد کیا صلوا انکما رایتونی اصلی یعنی نماز اس طرح پڑھو جو طرح مجھے پڑھتے دیکھا جیسا کہ ترمذی نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اس حدیث سے ظاہر ہے کہ فعل رسول کی متابعت بھی واجب ہے جواب اسکا مصنف یون دیتے ہیں

وللتابعین فی افعاله علیہ السلام انہ یجب عند المواظبۃ و انتفاء دلیل الاختصاص بنی رسول اکرم کے افعال میں متابعت اور اعتقاد وجوب و در طرح ثابت ہوگا ایک یہ کہ حضور کی متابعت اس فعل پر ثابت ہو دوام یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ عمل خصوصیات حضور سے نہیں دیکھو ایک بار آپ نے ناز پڑھانے میں پیروں سے نعلین نکال ڈالیں صحابہ تے بھی اپنے اپنے پیروں سے نکال ڈالیں ناز سے قانع ہو کر اپنے اپنے کما کہ تم نے کیا کہ ایسا کیا عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپکو اتار دے دیکھا تو ہم نے بھی اتار دیا آپ نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی جبریل نے آکر خبر دی تھی کہ آپ کی نعلین میں پلیدی لگی ہوئی ہے اسے میں نے اتار ڈالا جس وقت کوئی تم میں سے مسجد میں آئے تو اسکو چاہیے کہ اپنی نعلین کو دیکھ لے اگر ان میں گندگی ہو تو پوچھ کر ان سے ناز پڑھ لے رواہ ابو داؤد عن ابی سعید بن الحدادی اور

آنحضرت نے بنفس نفیس تو روزے پر روزہ رکھا اس طرح کہ ایک روزہ بغیر فطار کیے دوسرا روزہ رکھنا اگر  
 صحابہ کو اس کام سے منع کیا چنانچہ صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اسے صوم وصال کہتے ہیں اور قتادہ  
 عالمگیری میں جو کہ اسے کہ صوم وصال سے یہ مراد ہے کہ ایک سال تک روزے رکھے اور ان دنوں میں بھی  
 موقوف نہ کرے جنہیں رکھنا منع ہے یہ مؤلفین قتادہ کی غلطی ہے یہ تفسیر صوم الدہر کی ہے اور یہ جو اپنے  
 فرمایا تھا صلوا احسا دا یہو فی صلی یہاں لفظ صلوا سے وجوب اتباع مستفید ہوا ہے نہ صرف فعل  
 رسول سے پس امر اس قول میں وجوب کے لیے آیا ہے اور یہ وجوب صرف فعل سے ثابت نہیں ہوتا اگر  
 ایسا ہوتا تو آپ کو یہ فرمانے کی حاجت نہ پڑتی صحابہ جو خود بخود اپنے فعل سے ایسا سمجھ لیتے اس سے معلوم ہوا  
 کہ فعل امر کا مرادف نہیں شائع نے یہ جو کہ اسے کہ لفظ امر و قسم پر ہے قول و فعل پس فعل بھی مرکی یک  
 قسم ہے چنانچہ اس آیت سے بھی یہ ثابت ہے مَا آمُرُ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ یہاں امر سے مراد فعل ہے نہ قول  
 کیونکہ رشید فعل کی صفات میں سے ہے قول کی صفت مدید کے ساتھ کرتے ہیں جواب دہا کئی طرح ہو  
 (۱) امر سے مراد آیت میں فعل نہیں بلکہ شان اور طریق مراد ہوا (۲) امر سے مراد قول ہی ہے اور قرینہ ابیر  
 اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہو فَاتَّبِعُوا مَرْفُوعُونَ مَّا أَفَرَعُونَ بِرَشِيدٍ یعنی وہ فرعون کے کئے میں چلے  
 اور فرعون کا کہنا رشید دشمن نہیں امری قول کی صفت رشید کا واقع ہونا ایک نے کو اس کے سبب  
 کی صفت کے ساتھ موصوف کرنے کے قبیل سے ہے اور یہ ایک قسم مجاز کی ہو (۳) اگر ان میں لیا جائے کہ  
 آیت نہ کو میں امر فعل کے سننے میں سے لیکن وہ حقیقت نہیں مجاز ہو کہ سبب کا نام سبب پر ہمال کر لیا ہے  
 گیونکہ فعل کا نام امر رکھ لیا ہے اس لیے کہ امر فعل کا سبب ہے اور گفتگو حقیقت میں ہے نہ مجاز میں۔

## فصل

اختلف الناس فی الامر المطلق ای المجرّد عن القویۃ الدالۃ علی لزوم وعد ۳  
 اللزوم غو قولہ تعالیٰ وَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَانصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَ  
 قَوْلُهُ تَعَالٰی وَلَا تَقْرُبُوا هٰذَا شَجَرَةً فَتَكُوْنُ مِنْ الْعَظَامِیْنَ ایۡہ امر کی نسبت علما میں امتکانات  
 سے جس میں کوئی قرینہ لزوم یا عدم لزوم کا نہ پایا جائے جیسے اللہ نے فرمایا ہے کہ جب قرآن  
 پڑھا جائے تو اس کو سنو اور سنا کر رہو تاکہ تم پر رحم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا کہ نزدیک نہ جاؤ شجر آدم و حوا اس  
 دشت کے پس ہو جاؤ گے عظیم کرنے والوں میں سے ان دنوں متاوان میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی



قرینہ نہیں پچھلی مثال میں بظاہر صیغہ نہی کا ہے مگر مثلاً امر مراد ہے اور مقصود اس سے جتنی باتیں کہیں  
 شے سے نہی کا واقع ہونا اسکی ضد کے لیے امر ہے۔ (۱۰) مارتہ نقیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسا امر وجوب کے لیے ہے  
 اور وجوب سے یہ مراد ہے کہ جس چیز کے لیے اسکا صیغہ بولا جائے اسکا کرنا جائز ہے اور نہ کرنا حرام (۱۱) بلکہ  
 منزلی اور کثیر معنوی کی رائے یہ ہے کہ اس سے مذہب ثابت ہوتا ہے اور مذہب مراد یہ ہے کہ کرنا جائز ہے اور  
 راجح ہے نہ کرنے سے (۱۲) امام شافعی کا قول یہ ہے کہ وہ لفظی طور پر وجوب اور مذہب میں مشترک ہے اور امام  
 محمد سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ صرف مذہب کے لیے ہے اور یہ بھی انھیں طرف منسوب کرتے ہیں کہ وہ صرف  
 وجوب کے لیے ہے مگر کہتے ہیں کہ انھوں نے مذہب کا قول سمجھوڑ دیا تھا (۱۳) شیخ ابو منصور ماتریدی سے  
 منقول ہے کہ صیغہ امر ایک ایسی چیز کے لیے موضوع ہے جو مذہب اور وجوب دونوں میں مشترک ہے اور وہ  
 اقتضا ہو پس اگر اقتضائی حتمی ہے تو وجوب ہے در مذہب ہے (۱۴) بعض اصحاب امام مالک کا یہ مذہب ہے کہ اس سے  
 اباحت ثابت ہوتی ہے اباحت اسے کہتے ہیں کہ کرنا اور نہ کرنا دونوں بائین جائز ہیں (۱۵) ابن شریح  
 شافعی کے نزدیک جب تک امر کی مراد نہ کھولی جائے اس وقت تک اسکا مقصد توقف ہے امام ابو الحسن اشعری  
 اور قاضی ابوبکر باطنی کا بھی یہی مذہب ہے۔ (۱۶) بعض کہتے ہیں کہ امر انکی وجوب کے لیے اور امر رسول مذہب کے  
 لیے ہے۔ (۱۷) شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وجوب اور مذہب در اباحت اور تہدیدان چار چیزوں میں مشترک ہے (۱۸)  
 بعض شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وہ وجوب اور مذہب اور اباحت ان تین میں لفظاً مشترک ہے (۱۹) سید مرتضیٰ  
 اثنا عشری کی رائے یہ ہے کہ امر وجوب اور مذہب در اباحت میں مناسبت مشترک یعنی اسکو اذن کے لیے وضع کیا ہے  
 جو ان تینوں کو شامل ہے اشتراک لفظی اسے کہتے ہیں کہ لفظ ایک ساتھ ہر مسمیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہو اور اشتراک  
 معنی یہ ہے کہ لفظ ایک ایسے مفہوم کلی کے لیے وضع کیا ہو جسکی بہت سی فردیں ہوں جیسے اذن کی وجوب اور مذہب  
 اور اباحت افراد ہیں جسکی یہ رائے ہے کہ صیغہ امر کا مدلول حقیقی مذہب انکی دلیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لیے  
 موضوع ہو اسے تو ضرور ہے کہ اس میں فعل کی جانب ترک فعل کی جانب راجح ہوتا کہ فعل طلب کیا جائے اور  
 اسکا اذن درجہ مذہب کیونکہ اباحت میں تو دونوں طریق یعنی طلب فعل و ترک فعل برابر ہیں اور ترک فعل کی  
 مانعت جو وجوب میں ہے وہ رجحان پر ایک زاویہ سے ہے اور جبکہ نزدیک امر کا حکم صرف اباحت ہے انکی دلیل  
 یہ ہے کہ طلب کے معنی یہ ہیں کہ فعل کی اجازت دی گئی ہے اور وہ حرام نہیں ہے تو اذن درجہ اسکا اباحت  
 اور جو علما توقف کے قائل ہیں انکی دلیل یہ ہے کہ امر مختلف معانی میں متعمل ہو جن میں سے بعض متیقن میں

اور بعض مجاز میں یہاں تک کہ استقرائے اسکا اسے سانی میں تسلیم ہو ماسلوم ہوا اور (۱) وجوب جیسے السَّارِقُ  
وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا يَدَيْهِمَا جو کوئی چور ہو مرد یا عورت تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو (۲) احسان جیسے فَانْكِحُوا  
مُطَاهَبَ لَكُمْ مِنَ النَّسْلِ مِمَّنْ دَخَلْتُمْ ذَرْبًا عَرِيًّا یہاں امر باحتساب کے لیے ہے کیونکہ متعدد اراج کو ایک  
مسئلہ لازمی نہ ہی قرار نہیں دیا (۳) مذہب جیسے وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ بِمِلْكِكَ اِنَّا نَسْتَكْفِيهِمْ  
میں جو غلام تم سے مکاتبت چاہیں یعنی کچھ دیکر آزاد ہونا چاہیں تو انکو مکاتب کر دو (۴) تہذیب یعنی عضو کے  
ساتھ دوسرے سے خطاب کرنا جیسے اَعْلَوْا مَا يَشْتُمُ یعنی جو چاہو کہیے جاؤ (۵) عاجز کرنا جیسے فَاتَّوَابُ سُوْرَةٍ  
مِنْ مِّثْلِهِ تم قرآن کی کسی چھوٹی سی سورۃ کی مثل بنا لاؤ (۶) تادیب اور پیش مذہب کے گرد و نون میں  
فرق یہ ہے کہ مذہب تو اب آخرت کے لیے ہے اور تادیب تہذیب اخلاق کے واسطے چنانچہ بخاری و مسلم نے عربین  
سلسلے روایت کی ہے کہ میں نے دیکھا تھا اور دیکھائی کے ہر طرف کھانا تھا حضرت نے فرمایا یا سیدنا رسول  
یَعْنِيكَ وَكُلْ مَا يَلْبِسُ یعنی بسم اللہ کہہ کر اپنے دست ہاتھ سے کھا اور اس طرف سے کھا جو تیرے  
قریب ہو امام شافعی کا یہ قول کہ یہاں امر باجواب کے لیے ہے درست نہیں کیونکہ مخاطب کو غیر مکلف تھا  
(۷) ارشاد اسکا مطلب مذہب قریشیہ مگر اس کا تعلق دنیوی منافع سے ہے جیسے اَشْهَدُ ذَا ذَنْبٍ  
عَدِلَ مِنْكُمْ یعنی اگر عورت کو طلاق دیا و جمع کر دو تو وہ آدمی ان معاملوں پر گواہ کر لو جو مادل ہوں  
(۸) تفسیر کے لیے جیسے كُنُوْا اَقْرَدًا خَاسِيْنَ یعنی ہو جاؤ بند بچھکارے (۹) امتنان کے لیے جیسے  
كَلَّوْا اَمَّا تَرَوْكُمْ اللّٰهُ خَلَّالًا طَيِّبًا میں جواب بھی جبرین اللہ نے طلال کی ہیں انکو کھاؤ (۱۰) اکرام کے  
لیے جیسے اللہ اہل جنت کو فرماتا ہو اَدْخُلُوْا هَٰذَا بِلَادِ اِيْنٍ یعنی جنت میں صحت و سلامتی سے جاؤ  
(۱۱) بات کے لیے جیسے كُنُوْا اِحْبَادًا اَوْ حَدِيْدًا یعنی تم پتھر یا لوہا ہو جاؤ یہاں حقیقی طور پر پتھر یا  
لوہا ہو جانا مقصود نہیں جیسے كُنُوْا اَقْرَدًا میں مقصود تھا بلکہ مقصود یہاں کفار کی خواری و زاری کا  
اظہار ہے (۱۲) قویہ کے لیے گرامین یہ شرط ہے کہ نبی کا اس پر عطف ہو جیسے اہل و عیال کی نسبت اللہ فرماتا  
ہے فَاصْبِرْ ذَا اِلٰهٍ نَصِيْرًا سَوَآءٌ عَلَيْنَا مِمَّنْ صَبَرَ کر دیا نہ کہ وہ تم کو برابر ہو (۱۳) دعا کے لیے جیسے  
اللہ ولد کو ارشاد کرتا ہے کہ والدین کے واسطے یوں دعا کر دے اَوْحِنَا لَكَ رَبِّيَّانِي صَعِيْرًا اَمِيْن  
میں وہ میرے والدین پر دم کر جیسا کہ انھوں نے لوگوں میں بھگوایا (۱۴) تہذیب کے لیے (۱۵) امتنان کے  
لیے۔ قتنا اور تہذیب میں یہ فرق ہے کہ نکلن چیز کی آرزو کو تہذیب کہتے ہیں اور محال ممکن دونوں کی آرزو کو

تساوی میں ہے بل تو چہک اگر خبر سے نہ گل تو ہی ملک بتا کہ ہر وہ بکاؤل کو کمال انتہیاق  
 ہے کہ گل کا سراغ کہیں سے ملے اس لیے بل در گل سے بتا بتانے کی درخواست کرتی ہے لیکن محال ہے  
 کہ یہ دونوں بتا سکیں لیکن چونکہ کمال انتہیاق پر محمول ہے اس لیے ہم اسکو تنا کہیں گے نہ ترجیح (۱۷)  
 تصحیر کے لیے اہانت اور تصحیر میں یہ فرق ہے کہ تصحیر میں بعض اعتقاد کر لینے سے حقارت پیدا ہو جاتی ہے گو  
 کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جو حقارت پیدا کرتا ہو برخلاف اہانت کے کہ اس میں ایسے کام کا ہونا ضرور  
 ہے جس سے اہانت پیدا ہو چنانچہ جب مقابلے کے لیے فرعون نے جادوگر بلوائے تو حضرت موسیٰ علیہ  
 السلام کو کہا اَلْفَقَامَاتُمْ مَلْفُوتٌ یعنی اجماع ڈالو جو ڈالنا ہو (۱۸) ایجاد کے لیے جیسے اللہ تعالیٰ کا  
 قول کُنْ فَيَكُونُ (۱۸) تصحیر کے لیے اس میں اور ایجاد میں یہ فرق ہو کہ وہاں ایک حالت سے دوسری  
 حالت کی طرف منتقل ہو جائے معتبر نہیں اور اس میں معتبر ہے بعض تصحیر کو بھی ایجاد میں داخل کرتے ہیں  
 مثال ہاں کی یہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہوا اذ اللہ لستہی فاصنع ما شئت رواہ البخاری کتبہ  
 یعنی جس وقت تو نے خرم نہ کی پس کر جو چاہے (۱۹) تخویف سے لیے جیسے قُلْ مَسَّكُمْ بِكُفْرِكُمْ وَلَئِنْ كُنْتُمْ  
 مِنْ أَهْوََابِ النَّارِ لَئِنْ اے رسول تم اس شخص سے کہہ دو کہ اے کافر چند روز کفر میں مشغول رہو  
 آخر تو دوزخی ہی ہو۔

پس جبکہ امراتے سانی میں متعل ہے تو جب وہ مطلقاً مذکور ہوگا اور کوئی قرینہ اس کے ساتھ ایسا نہ ہوگا  
 ان سانی میں سے ایک کو معین کر دیا جائے تو اس میں توقف کرنا واجب ہوگا جب تک مراد متعین نہ ہو لہذا  
 مِنَ اللَّذْهَبِ ان موجب الوجوب اکثر خفیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر کا مرفوع لول ایک ہی  
 ہے اور وہ وجوب و لزوم ہے کیونکہ وہ کلام کے سمجھنے سمجھانے کے لیے مفعول ہوا ہے اور اشتراک اس فائدہ  
 میں غل ڈالتا ہے پس دوسرے سانی کا اس وقت لحاظ ہوگا جب تک کے لیے کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور جب  
 اس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو تو اسے وجوب پر عمل کرین گے اور خاص وجوب کو اس لیے مرفوع لول حقیقی قرار دیا ہوگا کہ وہ  
 کمال طلب اور انشایں اصل کمال ہی ہے کیونکہ ناقص ایک وجہ سے ثابت ہے اور دوسری وجہ سے  
 ثابت نہیں پس جن علمائے امر کو مذہب اور اباحت کے معنی کے لیے مفعول قرار دیا ہو تو انہوں نے نقصان  
 کو اصل در کمال کو عارض گردا ہے اور بعض فاضلیہ کی رائے یہ ہے کہ امر مانعت و حرش کے بعد اباحت  
 کے لیے ہے اور مانعت سے قبل وجوب کے واسطے چنانچہ اللہ فرماتا ہر۔ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

خسار حلال و حرام تھا پھر اللہ ایک احرام کی وجہ سے اسے حرام کر دیا تو اس صورت میں فاسطاد دا  
فرما تا اس بات کے جملانے کے لیے ہے کہ حرمت کا سبب ٹھیک اور اصلیت پر محدود کر آیا خفیہ کہتے ہیں کہ حرمت کے  
بعد بھی وجہ قرآن میں آیا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَاِذَا اسْتَلِمْتُمُ اسْتَشْعَرُ الْحَرَمُ فَاَقْلَوْا الشِّرْكَ لِيَخْبِتَ  
وَجِدْتُمْ نَسْرًا مِّنْ جِبِ اٰهٍ اِسْ حَرَامِ كُلِّ جَاۡمِیْنٍ اَوْ شَرَّ كُفُوۡهَانِ اَوْ قَتْلُ كُرْدِ - اہ اسے حرام چارہ میں  
وجہ و یقینہ - ذی جہاد و محرم ان میں سے کشت و خون منہج تھا پھر اسکا وجہ ثابت ہوا اور اس  
آیت میں وَاِذَا احْتَلَسْتُمْ فَاَصْطَلُوا ذَا شُكْرٍ کی اجابت امر سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اسکا ثبوت و ادار  
طریق سے ہے ان میں سے ایک طریق یہ آیت اَوْ اَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ طَالِ اَمِنْ تَحَارَسَ لَیْے پاکیزہ چیز میں  
یہ قرینہ عقلی ہے اور دوسرا طریقہ قرینہ منوی ہے اور وہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر صرف ہر بانی کے طور پر  
بندگان کے نفع کے لیے ہے اگر فرضیت کے طور پر ہوتا تو آپر اس سے بڑا حیح لازم آتا پس ثابت ہوا کہ امر  
کے ساتھ جب کوئی قرینہ نہ ہو تو صرف وجہ کے لیے ہے اس کا اقام الدلیل علی خلافہ لان شرک  
الامر معصیۃ کما ان الا یتسار طاعہ گر کوئی دلیل اس کے خلاف پائی جائے یعنی کوئی قرینہ یا مجاز  
کی صورت قائم ہو تو وجہ نہ رہے گا بلکہ اس وقت دوسرے معانی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ ترک امر  
گناہ ہے جس طرح فراموشی طاعت ہے - قال الحماسی

اطاعت الامر یل بصرم جلی	مربہم فی اجتہام بد اے
لے مجبور نہ فراموشی کی ہے حکم دینے والوں کی بری دوستی کی رہتی	لے مجبور نہ ہو کہ حکم دے کسی کہ وہ بھی اپنے دوستوں کو چھوڑ دین
فان امر طاع و عولہ فطاد عیہم	وان عاصو لک فاعصی مر عاصک
اگر تمہوں نے تمہری فراموشی کی تو تمہیں انکی فراموشی کیجیو	و اگر تمہوں نے تمہاری فراموشی کی تو تمہارا زمانہ تمہاری ناکامی کی نازل کیجیو
والعصیان فی ما یرجع الی حق الشرع سبب العقاب	اور عصیان اس چیز میں جو حق شرع کے متعلق ہے
مذاب کا باعث ہے - و تحقیقہ ان لزوم الا یتار غا یتکون بقدر ولا یترا الامر علی المخاطب بطلان	
اذا وجہ صیغہ الامر ال من لا یتزید طاعتک اصلا لا یتکون ذلک موجبا لا یتار و اذا وجہ تھا	
الی من یتزید طاعتک من البعید لزمہ الا یتار لا محالہ حتی لو ترکہ اخیار استحق العقاب عفا و غفر	
فلی هذا عرفنا ان لزوم الا یتار بقدر ولا یترا الامر اذا ثبت هذا فنقول ان اللہ تعالیٰ	
ملکات ملائی کل جزء من اجزاء العالم و لہ انصرف کیف شاء و اراد فاذا ثبت ان من لہ الملك	

القاصر فی العبد کان ترک الا یتدارسینا للعقاب فالحک فی ترک امر من اوجده من العبد مر  
 وادّر علیک شایب النعم تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ اگر کوئی حکم دینے والے کے انداز و مرتبہ کے مطابق  
 مخاطب پر فرمانبرداری اسکے حکم کی لازم ہوتی ہے اسی لیے اگر امر کا صیغہ ایسے شخص کی طرف متوجہ ہو جو پھر فرمانبرداری  
 امر کی لازم نہیں تو وجوب اس امر سے ثابت نہیں ہوگا اور جب امر ایسے شخص کی طرف متوجہ کیا گیا جس پر فرمانبرداری  
 لازم ہے تو وجوب ثابت ہوگا اگر دانتہ فرمانبرداری نہ کرے گا تو عرفاً اور شرعاً سزا کا مستحق ہوگا اس سے معلوم ہو گیا  
 کہ فرمانبرداری کا واجب ہونا حکم دینے والے کے مرتبے کے مطابق ہو اب ہم کہتے ہیں کہ تمام عالم کے اجزائے  
 اللہ تعالیٰ کے واسطے کامل ملک نام ہے اور اسکو جس طرح چاہے تصرف حاصل ہے جب ملک قاصر الی  
 کے حکم نہ بجالانے سے سزا کا استحقاق ہو جاتا ہے تو جسے سمجھو عدم سے موجود کیا اور طرح طرح کی نعمتوں کے بغیر  
 تجھ پر رسائے تو اسکے حکم کو نہ بجالانے سے ضرور عذاب لاحق ہوگا۔ امر کے وجوب کے لیے ہونے پر یہ دلیل  
 مصنف کی طرف سے ہے اب دوسرے دلائل پر سنا چاہیے را اللہ تعالیٰ سمورین مکلفین کو فرماتا ہے

مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَقْضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ مَطْلَب  
 یہ ہے کہ جب اللہ اور رسول کسی کام کا حکم دیں تو کسی ایمان دار مرد و عورت کو اپنے کام پر اختیار باقی نہیں  
 رہتا کہ چاہیں اسکے حکم کو قبول کریں اور چاہیں نہ قبول کریں بلکہ ان پر واجب ہے کہ ان کے حکم کی فرمانبرداری کریں  
 اور یہ بات واجب سوا دوسرے میں نہیں تو معلوم ہوا کہ امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے (۱۲)۔ امر کے  
 لیے نص سے وعید ثابت ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَلْيَعْذِرِ الْكَافِرِينَ بَعَالِقُونَ مِنْ أَمْرِهِمْ أَنْ تُصْنِعَهُمْ  
 قِسْطَ رَبِّهِمْ فِي عَذَابِ الْيَوْمِ یعنی انکو ڈرا دینا چاہیے جو رسول کے حکم سے مخالفت کرتے ہیں اور اسکو ترک  
 کرتے ہیں انکو دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذاب پہونچے گا ایسی وعید سوائے واجب کے کسی اور چیز کے  
 ترک کرنے میں نہیں ہو سکتی۔ (۱۳) اہل لغت و عرف کا اجماع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر وجوب کے  
 لیے ہے کیونکہ جب کوئی کسی سے کوئی کام طلب کرتا ہے تو امر کا صیغہ بولتا ہے اور طلب کا کمال وجوب  
 سے امداد ملے ہے کہ جب کوئی لفظ اشتراک در حقیقت و مجاز میں دار ہو تو اشتراک را دینا چاہیے حقیقت  
 و مجاز پر عمل کرنا چاہیے اور علما ہمیشہ صیغہ امر کو وجوب کے متن میں لیتے رہے ہیں کسی نے کبھی اس سے  
 انکار نہیں کیا پس اسقدر مدلولات الفاظ کے ثبوت کے لیے کافی ہو۔ (۱۴) جیکہ انما فی مضی و مستقبل و  
 حال کے صیغے اپنے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں تو ضرور ہو کہ امر کا صیغہ وجوب پر دلالت کرے کیونکہ اصل

عدم اشتراک ہے کہ ہر ایک چیز کا صیغہ خاص اپنے ہی معنی پر حقیقتہً دلالت کرتا ہے ایک دوسرے کے ساتھ  
 مشترک نہیں تو امر بھی مشترک نہ ہو گا۔ اللہ نے کفار کی مذمت امر مطلق کی مخالفت پر کی ہے اور یہی  
 وجوب کا مفہوم ہے چنانچہ کہا ہوا إِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ یعنی جب انکو کہا جاتا ہے کہ رکوع کرو  
 تو رکوع نہیں کرتے اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے در نہ تعمیل نہ کرنے پر مذمت نہوتی مسئلہ  
 امام فخر الدین رازی اور دوسرے بعض متعین یہ کہتے ہیں کہ امر کا وجوب کے واسطے ہونا شرع پر موقوف ہے  
 کیونکہ ان کے نزدیک وجوب اسے کہتے ہیں کہ جو کوئی اسکو ترک کرے تو وہ عذاب کا مستحق ہو اور یہ بات شرع سے  
 جانی جاتی ہے کیونکہ عقل کو ثواب و عذاب کے جاننے میں مداخلت نہیں پس جبکہ وجوب کا سمجھنا شرع پر  
 موقوف ہوا تو اس بات کا سمجھنا بھی کہ امر وجوب کے لیے موضوع ہے شرع پر موقوف ہو گا اور جہود کی رہا  
 یہ ہے کہ یہ مسئلہ لغت سے تعلق رکھتا ہے امام شافعی اور آدمی اور ابو اسحق شیرازی کا یہی مذہب ہے اور  
 یہی حق ہے اس لیے کہ ایجاب لغت میں اثبات و الزام کے لیے ہے نہ ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہونے کے لیے  
 اور اللہ کا حکم بھی مخاطبین پر کسی چیز کے ثابت کرنے اور لازم کرنے کے لیے ہے اور وجوب کی جو تشریف انھوں  
 نے کی وہ درست نہیں کیونکہ ہر ایک طلب فعل کے ترک پر استحقاق عذاب لازم نہیں آتا بلکہ خاص ایسے  
 شخص کی نافرمانی پر لازم آتا ہے جسکو اس کام کی ثابت اور لازم کرنے کی دلالت حاصل ہو پس خدا سے  
 تعالیٰ چونکہ تمام حکام سے بڑا ہے اس لیے اس کے حکم کی مخالفت بھی بالضرور استحقاق عذاب لازم آتا ہے اس سے  
 ثابت ہوا کہ مطلقاً ہر ایک وجوب کی یہ تشریف نہیں کہ اسکو ترک کرنے سے عذاب کا مستحق ہوتا ہو بلکہ یہ تشریف  
 ایک خاص قسم کے وجوب کی ہو مسئلہ جبکہ امر کے معنی سے وجوب مقصود نہ ہو بلکہ اباحت یا مذکب معنی میں ہو  
 تو اب اس صورت میں حقیقت نہیں مجاز ہے کیونکہ اب اس سے معنی غیر وضعی لیے جاتے ہیں ابوالحسن کرخی ابو  
 رازی محدث بہ بصاص اور عامہ فقہا کا یہی مذہب ہے مگر فخر الاسلام بزدوی کہتے ہیں کہ معنی اباحت  
 و مذکب بھی حقیقت میں کیونکہ اباحت و مذکب بھی وجوب کے جز ہیں اور خے کا جز بھی اسکی حقیقت قاصرہ ہوتی  
 ہے کیونکہ فعل کے جائز ہونے اور اسکا ترک حرام ہونے کا نام وجوب اور اباحت فعل کے جواز کو کہتے ہیں  
 اور مذکب نام ہے فعل کے رجحان کا مع جواز ترک کے اس سے معلوم ہوا کہ فخر الاسلام کی اصطلاح اور عامہ فقہاء  
 کی اصطلاح میں فرق ہے فخر الاسلام کے نزدیک اگر لفظ تمام معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو تو یہ حقیقت کا  
 اور معنی موضوع لہ کے جز میں مستعمل ہو تو یہ حقیقت قاصرہ ہے اور اگر سنے موضوع لہ کے خارج پر استعمالی

تو یہ مجاز ہے خارج سے مراد معنی غیر موضوع لے کر اور دوسرے علمایہ کہتے ہیں کہ مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع کے غیر میں متعلیٰ ہو خواہ یہ غیر اس کے معنی موضوع کے کا جز ہو یا ان سے خارج ہو۔

### فصل

اکامر بالفعل لا یقتضی التکرار کسی کام کا امر اس کام کی تکرار کو نہیں چاہتا پس امور یہ کہ اگر کیا بجا لائے اس امر سے براءت حاصل ہو جاتی ہو خواہ مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ مقید ہو یا کسی وصف سے مخصوص ہو بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں ہوتا کیونکہ تکرار شان عدد کی ہے اور امر میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا تو بالضرور اس میں تکرار کا احتمال بھی نہ ہوگا اور تمام اہل عربیت کا اس بات پر اجماع ہے کہ صیغہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ آئندہ میں امور سے کام کرے پھر جس مادے اور باب کا وہ امر ہوگا اس خاص طلب پر دلالت کرے گا اور طلب ایک حقیقت مطلقہ ہے جس کے مفہوم میں تکرار داخل نہیں ہے یہ مذہب جمہور خفیہ کا ہے۔ ولذا ظنا لوقال طلق

مراتی فطلقها الوکیل ثم تروى بها الوکیل لیس للوکیل ان یطلقها بالامر الاول ثانیاً اسی لیے ہمارے علمائے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے وکیل نے اسکو طلاق دیدی پھر دوبارہ اس شخص نے مطلقہ سے نکاح کیا تو اب وکیل کو یہ نہیں پہونچتا کہ ایک دفعہ کے امر کے سبب دوسری دفعہ اس عورت کو موکل کی طرف طلاق دیدے کیونکہ امر تکرار کو نہیں چاہتا ولوقال زدنی

مرأۃ لا ینادل هذا تزوجاً مرة بعد اخرى اور اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میرے ساتھ کسی عورت کا نکاح کرادے تو یہ امر کئی بار کے نکاح کو اسنے کو شامل نہوگا ولوقال بعد تزوج لا ینادل ذلك الامرة واحدة اور اگر مالک نے غلام سے کہا کہ نکاح کر لے اس امر سے ایک ہی دفعہ نکاح کر لینے کی اجازت ہوگی لان اکامر بالفعل طلب تحقیق الفعل علی سبیل الاختصار فان

قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل اضرب المختصر من الكلام والمطول سواء فی الحكم وجہ اسکی یہ ہے کہ امر سے بالفعل ایجاد فعل کی طلب بطور اختصار کے مقصود ہوتی ہو کیونکہ لفظ آراتنی عبارت کا اختصار ہے کہ مارنے کا کام کر لینے سے مارنے کا کام طلب کرتا ہوں اور مختصر کلام اور مطول کلام نہوت حکم و افادہ معنی میں برابر ہیں کیونکہ اختصار کا فائدہ صرف اسے ہے کہ اس سے الفاظ کم ہو جاتے ہیں معنی میں کوئی تغیر نہیں آتا۔ ثم اکامر بامر یجبس تصرف معلوم وحکم امم المجنبان

بتبادل اکا دنی عند الاطلاق و یجتمعت کل الجنس اور مارنے کا حکم دینا امر ہے ساتھ جنس تصرف معلوم کے اور اسم جنس کا حکم ہے کہ اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہو اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہو مطلب یہ ہے کہ مارنا مصدر ہے اور مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے مگر وحدت کبھی اصلی ہوتی ہے جو ایک ہی فرد پر صادق آتی ہے اور کبھی اعتباری ہوتی ہے جو تمام جنس کو شامل ہوتی ہے کیلئے وحدت حقیقی کہتے ہیں اور دوسری کو وحدت جنسی چونکہ وحدت حقیقی فہم کے نزدیک تھا اور ہے اور وحدت جنسی متبادر نہیں اسلئے جب حیثیت امر مطلق ہو تا ہے تو وحدت حقیقی جو جنس کا ادنیٰ مرتبہ مقصود ہوتی ہے اور کل جنس جو وحدت جنسی سے واقع ہونے کے لیے نیت کی ضرورت ہے بغیر نیت کے کل جنس مقصود نہیں ہو سکتی و عدل

هذا قلنا اذا حلف لا يشرب بالماء يحنث بشرب ادنى قطرة منه ولو نوى به جميع مياه العالم صحت نيته اسی وجہ سے خفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ پانی نہیں پئے گا تو اگر ایک ادنیٰ قطرہ پانی کا پی لے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر اسکی نیت میں قسم کے وقت یہ ہو کہ تمام عالم کا پانی نہیں پئے گا تو اسکی نیت صحیح ہوگی اور ایک قطرے کے پینے سے اسکی قسم نہ ٹوٹے گی پہلی بات پر دلیل یہ ہے کہ جب اسم جنس کے ساتھ کوئی قید نہ ہو تو اسکا حکم ادنیٰ جنس پر واقع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قطرہ پانی کی ادنیٰ جنس ہے اور دوسری بات پر دلیل یہ ہے کہ تمام عالم کا پانی پینا اسکی قدرت سے باہر ہے اور جبکہ اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے تو اس میں عداد اور کثرت کا احتمال نہیں ہو سکتا پس مرد کے نقطہ سے دو مرد مفہوم نہیں ہو سکتے البتہ ایک مرد مفہوم ہوگا جو ادنیٰ جنس ہو و لهذا قلنا اذا قال

لها طلق نفسك فعالت طلفت يقع الواحد ولو نوى المثلث صحت نيته اسی وجہ سے خفیہ نے کہا ہے کہ اگر خاوند نے اپنی عورت سے کہا تو اسے نفس کو طلاق دے کے اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق پڑے گی اور اگر خاوند نے تین طلاقیں کی نیت کی ہوگی تو تین پڑیں گی مگر جبکہ خاوند نے کچھ نیت نہ کی ہوگی یا ایک طلاق کی نیت کی ہوگی اور عورت نے اسے نفس کو اس صورت میں تین طلاقیں دین تو ایک ہی پڑے گی اور باقی نہ ہوں گی ان خاوند نے تین طلاقیں کی نیت کی ہوگی تو تین پڑ جائیں گی پس بغیر نیت کے تین نہیں پڑیں گی کیونکہ اسم جنس مطلق ہونے کی حالت میں ادنیٰ جنس پر واقع ہوتا ہے اور وہ ایک ہے کہ فرد حقیقی ہے اور تین فرد کی ہیں جسکے یقین میں احتمال ہے اور احتمال میں نیت ضرور ہو۔ و كذلك لو قال الاخر طلقها ابتداءً لاول واحد عند الاطلاق



ولونوی الثلث صحت نية ولونوی الاثنین لا یصح اور اگر کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے تو اس صورت میں بھی ایک طلاق کی حالت میں ایک ہی طلاق پڑے گی اور اگر تین کی نیت کی ہے تو تین پڑیں گی اگر دوسری صورت میں نہیں پڑ سکتی نہ نیت سے نہ بغیر نیت کیونکہ اس نسل کا مصدر جس کا امر استعمال کیا ہے باجنس کی ایک فرد پر واقع ہوتا ہے یا تمام افراد پر اور کامل طلاق تین ہیں اس لیے دو طلاق نہ پڑیں گی کیونکہ دو میں تعدد کا احتمال ہے اس لیے نہیں مانتے کہ مجموعہ فرد حقیقی کے مثل ہو پس دونہ مزل حقیقی ہیں نہ مزل مجازی۔ الا اذا كانت المنکوحۃ امة فان نية الاثنین فی حقها نية بکل الجنس لیکن اگر عورت لونڈی ہے اور اس سے یہ الفاظ کے اور دو طلاق کی نیت کی تو اس پر دو طلاق پڑ جائیں گی کیونکہ دو طلاق کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت کرنی ہوگی کیونکہ لونڈی میں دو طلاق پڑنے میں طلاق کے بن حرمہ میں اور لونڈی بعد دو طلاق کے ایسی ہو جاتی ہے جیسے حرمہ بعد تین طلاق کے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ طلاق لونڈی کی دو طلاق ہیں اور عدت اس کی دو حیض ہیں اسکو ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، اور دارمی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے تو معلوم ہوا کہ طلاق عورتوں کے اعتبار سے ہے تو حرمہ کے حق میں تین افراد طلاق کا مجموعہ ہوگا اور لونڈی کے حق میں دو۔ اور ایسی عدت و عدت اعتباری ہوتی ہے جس میں دو عدتیں ہوں گی جیسا کہ حرمہ کے حق میں تین عدتیں ہیں مگر شافعی کے نزدیک طلاق کئے سے حرمہ پر بھی دو طلاقیں پڑ سکتی ہیں اور خیفیہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ دو عدت محض ہے نہ فرد حکمی ہے اور نہ فرد حقیقی پس لفظ میں اسکا احتمال نہیں ہو سکتا اور نیت کا احتمال ہی چیز میں است آتا ہے جس کا لفظ بھی احتمال رکھتا ہو پس عدت میں کسی طرح کی بھی فردیت ملحوظ نہ ہونے کی وجہ سے ایسا صیغہ اس پر واقع نہیں ہو سکتا جس میں فردیت ملحوظ ہو۔ ولو قال لعدۃ تزوج وقع علی تزوج امرأۃ واحدة ولونوی الاثنین صحت لان ذلک حصل الجنس فی حق العبد اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو نکاح کرے تو یہ حکم ایک ہی عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر مالک کی نیت میں یہ ہو کہ دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ غلام کے حق میں اس بقدر کل جنس سے فقہاء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایک بار کے حکم دینے سے مدۃ العمر کے لیے امور بہ کی تکرار واجب ہو جاتی ہے بان اگر کسی دلیل سے اسکی مخالفت پیدا ہو تو تکرار لازم نہیں ہوتا امام فخر الدین رازی اور آدمی اور دوسرے اکثر علمائے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے پہلی اور پھلی

صورت میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں امر سے تکرار بلا نیت کے واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں اسکا رکنیت پر ہے بعض علماء نے اس میں توقف کیا ہے اور توقف سے مراد یہ ہے کہ اسکا علم نہیں کہ اس سے ایک بار کا کرنا ثابت ہے یا تکرار ثابت ہے اور بعض نے کہا ہے کہ توقف سے یہ مراد ہے کہ اس میں تردد اور اشتراک ہے بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ مطلق ہونے کی صورت میں صیغہ امر سے تکرار واجب نہیں ہوتی بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں البتہ اگر کسی شرط یا وصف کے ساتھ مطلق کر دین تو ایسا ہو سکتا ہو مثلاً فان کنتم جنباً فاطہروا یعنی اگر تکرار نہ کرنے کی حاجت ہو تو غسل کر دینی سارے بدن پر پانی بہاؤ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة یعنی زنا کا عورت و مرد کو تین سو کوڑے اور دان و دون معا میں تکرار شرط اور وصف کے ساتھ پیدا ہوئی ہے کیونکہ غسل کی تکرار جنابت کی تکرار سے لازم ہوئی اور کوڑے بار بار مارنا زنا کرنے سے لازم آیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ امر تکرار کا فائدہ دیتا ہے اس کے دلائل مع جوابات بطرح ہیں روز نماز روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات میں تکرار فرض ہے پس اگر مفہوم امر میں تکرار ملحوظ نہیں تو عبادات میں تکرار کس لیے ہے جواب اسکا مصنف یوں دیتے ہیں۔ دلائل علی هذا افضل تکرار العبادات فان ذلك له ثبت بالامر یعنی اس بحث پر تکرار عبادات کے ساتھ اعتراض دار و نہیں ہو سکتا کیونکہ عبادات کی تکرار امر کی وجہ سے نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر وقت عبادت کرنا ضروری ہوتی کیونکہ امر کا دوام اس بات کو کہتا ہے کہ تمام وقت عبادت میں مصروف رہیں اور یہ بالاجماع باطل ہے تو معلوم ہوا کہ امر میں تکرار اور دوام نہیں بل تکرار اسباب العبادات الثابت بوجوب بلکہ ان عبادات کی تکرار اپنے ان اسباب کی تکرار پر مبنی ہے جن سے ان عبادات کا وجوب ثابت ہوتا ہے مثلاً خدا نے فرمایا اقم الصلوٰۃ للذیك الشمس تاز بڑھو آفتاب کے زوال ہونے پر لہذا جب زوال کا وقت ہو گا ظہر کی نماز کا پڑھنا فرض ہو گا اسی طرح جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہو گا اسی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی اور سونے اور سوائم اور تجارت کے مالوں پر جو حاجت اصلی سے زائد ہوں اور نصیب کے موافق اور تصرف میں مالک آزاد اور مامل دیانہ اور مسلمان کے ہوں ایک سال گزر جائے گا تو زکوٰۃ دینا واجب ہو گا اگرچہ یہ بات مقدار کر دی ہے کہ جب اسباب عبادات میں تکرار پیدا ہوتی ہے تو اوامر اس میں بھی تکرار آجاتی ہے اس قدر پر عبادات میں تکرار امر کی وجہ سے ہو گی جو اسباب کے ساتھ ساتھ کر رہتے ہیں برخلاف حج کے کہ اس کا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے

آمین تکرار کی گنجائش نہیں اس لیے اس کا سبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے اور یہاں امر  
 کسی میں بھی تکرار پیدا ہونے کی گنجائش نہیں والا امر لطلب اداء ما وجبت فی الذمۃ بسبب سابق  
 الا لاثباتہ الوجوب بمنزلة قول الرجل ادع من المبیع واد نفقة الزوجة اور امر اس چیز کے  
 ادا کرنے کی طلب کے لیے ہے کہ سبب سابق کی وجہ سے ذمہ پر واجب ہو گئی ہے اصل وجوہ کی اثبات کے  
 واسطے جن میں مثلاً کسی شخص نے کہا کہ بیع کی قیمت یا عورت کا نفقہ ادا کر تو ان دونوں جگہ دامن میں بن میں  
 ادا ہے قیمت اور ادا ہے نفقہ کی طلب ہے اور قیمت و نفقہ دونوں پہلے سے بوجہ بیع اور نکاح کے واجب ہو چکے  
 تھے نفس وجوب امر یعنی مطالبے سے ثابت نہیں ہوا بلکہ وجوب ادا امر سے ثابت ہوا ہے نفس وجوب بیع  
 اور نکاح سے ثابت ہو چکا ہے اور یہی دونوں اس کا سبب ہیں فاذا وجبت العبادۃ بسبب فتوجه الامر  
 لاداء ما وجب منها علیہ الامر لما کان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب علیہ  
 ومثاله ما يقال ان الواجب فی وقت الظهر عو الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا  
 تكرر الوقت تكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الاخر ضرورة ما و له كل الجنس  
 الواجب علیہ صوماً كان او صلوة فكان تكرر العبادۃ المتكررة بهذا الطریق  
 لا بطریق ان الامر يقتضی التكرار پس جس وقت عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہو گئی تو  
 امر اس واجب شدہ عبادت کی ادا کے واسطے متوجہ ہوا پھر امر جب شامل ہو کسی جنس کو تو شامل ہوا اس  
 عبادت کی تمام جنس کو جو اس پر واجب ہے مثال اس کی جیسے کہین کہ نھر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہے  
 تو امر متوجہ ہو گا اس واجب ادا کرنے کی طرف لہذا جب وقت کر رہو گا تو واجب بھی کر رہو گا اور امر اس  
 دوسرے واجب کو شامل ہو گا بسبب شامل ہونے اس کے کہ کل جنس عبادت کو جو اس پر واجب ہے نماز ہو یا فتنہ  
 پس عبادت کی تکرار اس طریق سے ہوتی ہے نہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ امر تکرار کا مقتضی ہو (۲) نہی  
 میں مدۃ الامر کے لیے تکرار ثابت ہے تو امر میں بھی تکرار واجب ہو گی کیونکہ امر طلب فعل کا نام ہے اور نہی  
 طلب ترک فعل کا پس دونوں کا ایک سا حکم ہونا چاہیے اسکے کئی جواب ہیں ایک تو یہ کہ بعض متفقین  
 کے نزدیک خود صیغہ نہی بھی تکرار کے لیے موزع نہیں جو امر کا حال ہے وہی اس کا حال ہے پس یہ ہند لال  
 انھیں لوگوں کے مذہب کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو کہ نہی میں تکرار کے قائل ہیں دوسرے یہ کہ گفت  
 میں قیاس کو ماطت نہیں ہے پس جو مفہوم ایک صیغہ کا ہوتا ہے وہ دوسرے کا نہیں ہو سکتا نیز سر

یہ کہ نہی اور امر میں یہ فرق ذہنی ہے کہ نہی میں حقیقت کا اتنا مطلوب ہوتا ہے اور یہ جب ہی صادق آتا ہے کہ نہی عنہ بالکل نہ رہے تو نہی کے مقصد اور حکم میں آپ ہی تکرار لازم آتی اور امر میں حقیقت کی طلب ہوتی ہو پس سکا ایک بار موجود ہونا کافی ہے (۳) امر کے تمام اقسام پر نہی وارد ہوتی ہے اور نہی دوام کو چاہتی ہے اور ہمیشہ کے لیے ہوتی ہے تو امر کے لیے بھی دوام اور پیشگی ضرورت ہے اور نہ ارتفاع تفسیر میں لازم آئے گا جواب اسکا یہ ہے کہ ہر ایک نہی کا یہ حال نہیں بلکہ جو خاص امر دوام کے لیے ہوگا تو اسکی نہی بھی دوام کے لیے ہوگی اور جو امر خاص وقت معین کیلئے ہوگا تو اسکی نہی بھی خاص وقت کے لیے ہوگی، اگر امر میں تکرار اور پیشگی نہی تو اسپر نسخہ وارد نہ ہوتا کیونکہ اگر ایسا ہوتا کہ صرت ایک بار امور پر کو ادا کرنے سے امر کا حکم باقی نہ رہتا تو اس کے نسخہ کرنے کی احتیاج نہ پڑتی جواب اسکا یہ ہے کہ نسخہ اس دوام پر وارد ہوتا ہے جو شرع میں مطلق ہے اور ہم گفتگو دلائل لغوی میں کرتے ہیں اور مطلق شرعی کے دوام سے لغوی دوام پیدا نہیں ہو سکتا ۱۵ اب ہر مسئلہ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک بار خطبے میں جناب سرور کائنات نے حج کے لیے فرمایا کہ قد فرض علیکم الحج فنجو التحقیق فرض کیا گیا تم پر حج پس حج کرو یہ شکر ایک شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا ہر سال ہجج کیا کریں اور یہ سوال میں کیا اس سے معلوم ہوا کہ امر کا مقصد تکرار ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو سائل جبکی لغت عرب اور عربی زبان تھی فحج سے تکرار و دوم نہ سمجھتا اور یہ سوال نہ کرتا کہ حج کا حکم ایک سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے جواب اسکا یہ ہے کہ سوال اس وجہ سے نہ تھا کہ صیغہ امر سے تکرار سمجھتا تھا بلکہ اس نے دوسری عبادات مثلاً نماز روزہ اور زکوٰۃ پر حج کو بھی قیاس کیا تھا کہ جس طرح یہ چیزیں اپنی اوقات کی تکرار کے ساتھ ساتھ تکرار ہوتی رہتی ہیں شاید یہی حال حج کا بھی ہوگا لیکن داری سے معلوم ہوتا ہے کہ نام اس سائل کا قرع بن مابس تھا مسلم الفوت میں جو سائل کا نام سراقہ لکھا ہے درست نہیں کیونکہ سراقہ نے جن بات کا سوال کیا تھا اسکو سیغہ امر سے کوئی تعلق نہ تھا وہ بات ہی الگ ہے قصہ اسکا مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کیا ہے کہ جناب سرور کائنات نے حجۃ الوداع میں فرمایا کہ جو تم میں سے ایسا ہو کہ اس کے ساتھ ہی یعنی قرانی کا جائز نہ ہو تو اسکو چاہیے کہ حلال ہو جائے اور حج کو عمرہ کر ڈالے یہ شکر سراقہ بن ابابک بن معمر نے کہا اور عرض کیا کہ کیا اسی سال ہمارے لیے یہ حکم ہوا ہمیشہ کے لیے حضرت نے جواب دیا کہ ہمیشہ کے لیے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا جائز ہوگا

### فصل

الامور بعد نوعات امور بہ کی دو معین ہیں مطلق عن الوقت ایک مطلق عن الوقت اور

وہ یہ ہے کہ ادا کرنا اسکا کسی خاص وقت پر منحصر نہ ہو کہ اگر وہ وقت گزر جائے تو امور یہ فوت ہو جائے مثال اسکی زکوٰۃ اور عشر اور نذر مطلق ہے زکوٰۃ کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب کی مقدار ہو اور اسکی شرط پورے ایک سال کا اُس مال پر گزرنا ہے اور صدقہ فطر کا سبب اس سے یعنی ہر آدمی پیچھے صدقہ ہے آزاد ہو یا غلام اور مرد ہو یا عورت اور بڑا ہو یا چھوٹا اور شرط روز فطر ہے اور یہ دونوں کسی وقت میں کے ساتھ مقید نہیں تاکہ اُس وقت کے گزرنے کے بعد فوت ہوئیں بلکہ جس وقت بھی دیے جائیں گے ادا ہی قرار پائیں گے نہ قضا ہی مال عشر اور نذر مطلق کا ہو و مقید بہ دوسرا مقید بالوقت اور وہ یہ ہے کہ جس کا تعلق وقت میں محدود کے ساتھ ہو اس طرح کہ سوا اُس وقت کے دوسرے وقت میں اُس کا کرنا ادا نہ ہو بلکہ قضا ہو جیسے نماز کہ وہ اپنے وقت کے باہر ادا نہیں ہوتی یا دوسرا وقت اُس کے لیے کسی طرح مشروع نہ ہو جیسے روزہ کہ وہ سوا دن کے نامشروع ہو کر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ یہ وقت کبھی واجب تنگ نہیں ہوتا اس طرح کہ چار رکعتوں کے ادا کرنے کے لیے آنا وقت رکھا جائے کہ جس میں تین یا دو یا ایک رکعت سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے مگر جہاں قضا مقصود ہوتی ہے وہاں ایسا ہو سکتا ہے جیسے کسی پر آخر وقت میں کہ صرف تحریم کی گنجائش ہو نماز واجب ہوئی تو ظاہر ہے کہ ایسے وقت میں وہ نماز ادا نہیں کر سکتا اس لیے غرض قضا ہوگی وحکم المطلق

ان يكون الاداء واجبا على التراخي بشرط ان لا يفوته في العمر وعلى هذا قال محمد في الجامع لمؤلفي  
ان يكتف شهوره ان يكتفای شهر شاء ولو نذر ان یوم شہد الان یوم او یوم شاء و حکم مطلق کا یہ ہے کہ امور یہ کہ ادا کرنا تاخیر کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہ ہو اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ نذرانی کہ ایک مہینے کا عیٹان کریگا تو اسکو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے عیٹان کرے اور اگر یہ نذرانی کہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے روزے رکھے و فی الزکوٰۃ و صدقۃ الفطر والعشر المذاهب معلوم انه لا یصیر بالتاخیر معسرطا۔  
اور زکوٰۃ و صدقہ فطر اور عشر بن محقق مذہب یہی ہے کہ تاخیر کرنے سے قصور و انہین ٹھہرتا۔ کیونکہ زکوٰۃ کے لیے اللہ نے فرمایا ہے و اتوا الزکوٰۃ یعنی روز کوۃ اپنے مالوں کی اور صدقہ فطر کے دینے کی بابت ایک حدیث صاحب ہایہ نے بیان کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبے میں فرمایا کہ ادا کر دے آزاد اور غلام چھوٹے اور بڑے کی طرف سے آدھا صلح گیہوں سے یا ایک صلح کھجور سے یا ایک صلح جو سے اسکو صلح

ابن مسفر نے روایت کیا ہے اور بخاری و مسلم کی روایت میں ابن عمر سے یہ لفظ ہے۔ فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیرا لی اخر الحدیث یعنی فرض کی بنیاد پر نے زکوٰۃ فطر کی ایک صاع بھجور یا ایک صاع جو سے آدھ شر کے باب میں حضرت عائشہ فرمائی یا سفت السماء والحدود او کان عشر یا العشر یعنی جسکو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر دتا رہ ہو زمین و سوان حصہ ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے اور ان میں سے ہر ایک امور یہ کہ امر مطلق ہے اس لیے ان چیزوں کو دیر سے ادا کرنے میں تکلف مقصر نہ ہوگا فانہ لو هلك النصاب سقط الواجب پس اگر نصاب تلف ہو جائے تو واجب ذمے سے ساقط ہو جائے گا اور گناہ بھی نہ رہے گا اگر ادا سے زکوٰۃ میں تاخیر سے مقصر نہ ہوگا تو واجب ذمے باقی رہتا اور تاخیر کی وجہ سے گناہ ہو جاتا والحدود اذا ذهب له صار فقيراً كفوا بالصوم اور حدیث میں قسم توڑنے دے کا ال جائے اور وہ محتاج ہو گیا تو اسکو چاہیے کہ کفارہ قسم کے عوض روزے رکھے چونکہ کفارہ مالیہ کا حکم مطلق ہے پس اگر باوجود قدرت مال کے کفارہ کے ادا کرنے میں دیر کی تو مقصر نہیں سمجھا جائیگا اور پھر مال تلف ہو کر روزے رکھ لے تو اس صورت میں کفارہ مالیہ کا مواخذہ دار نہ ٹھہرے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے مقصر نہیں ہوتا ان اگر امر مطلق جلدی پر محمول ہو تا تو کفارہ مالیہ پر مؤخر دار ہوتا اور اس پر تین روزے رکھنا جائز نہ ہوتے اور فقدان مال کی وجہ سے گناہ گار ہوتا علیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ امر مطلق کا حکم یہ ہے کہ امور یہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ جائز ہے یہ ضرور نہیں کہ فی القوادا کیا جائے لا يجوز قضاء الصلوة في الاوقات المكروهة اوقات كروہ میں قضا کرنا تاخیر کا جائز نہیں کیونکہ اوقات كروہ میں نماز پڑھنا ناقص ہے۔ اوقات كروہ میں دنوں کو کہتے ہیں ۱۱ آفتاب کے نکلنے کا وقت ۲، ٹھیک دوپہر کا وقت کہ آفتاب سر بہ ہو رہا، آفتاب کے ڈوبنے کا وقت ان میں سے ہر وقت كروہ ہے لہذا واجب مطلقاً واجب كاملاً فلا يخرج عن العہدة باء التاقص یعنی فوت شدہ نماز کامل طور پر واجب ہونی چاہیے کیونکہ جو مطلقاً واجب ہوتا ہے تو وہ کامل طور پر واجب ہوتا ہے پھر وقت ناقص میں ناقص طور پر ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا یعنی وجوب ساقط نہیں ہوگا اس لیے قضا کرنے کے لیے وہ وقت نہ اختیار کرنا چاہیے جہاں ناقص ہو جائے دحجز العصر عند الاصر او ادا ولا يجوز قضاءه اور شام کے قریب جب آفتاب ڈوبنے کو ہو اسی دن کی نماز عصر ادا کرنا جائز ہوگا مگر قضا کا پڑھنا درست نہ ہوگا کیونکہ وہ وقت ناقص میں ادا نہیں ہونی چاہیے کہ جب وہ فوت

ہو چکی تو اب پورا وقت اس کا سبب ہو گا اور جبکہ سارا وقت قضا کا سبب ہوا جو کامل ہے تو تمام نماز بھی قضا میں کامل واجب نہو گی پس وہ نماز بغیر وقت کامل کے ادا نہو سکے گی اسی لیے کل کے عصر کی نماز آج کے وقت ناقص میں ادا نہو سکے گی اور آج کے عصر کی نماز ایسے وقت میں ادا ہو جاتی ہو گئی ناقص طور پر کیونکہ جب اسی دن کی نماز عصر وقت کے اجزاء صحیح میں ادا نہوئی تو اس کے لیے وقت ناقص سبب بن جائے گا اور اس وجہ سے وہ وقت ناقص میں ادا ہونے کے قابل ہو گی مگر بوجہ نقصان سبب کے ناقص طور پر واجب ہوئی تھی اور کل کی نماز عصر کا سبب فوت شدہ وقت سے اور پورا وقت باعتبار اکثر اجزاء کے کامل ہوتا ہے گو کہ بعض اجزاء ناقص بھی آسین شامل ہوں اس لیے کل کے عصر کی قضا سوائے وقت کامل کے صحیح نہیں ہو سکتی اور سوائے عصر کے اور کسی نماز کا سبب وقت ناقص نہیں ہوتا وعن الکوفی ان موجب الامر المطلق الوجوب

على الفور والخلاف معد في الوجوب ولا خلاف في ان المسارعة الى الايتار مندوب اليها  
مگر ابو الحسن کرخی حنفی سے یہ روایت ہے کہ امر مطلق کا موجب یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے تاخیر کرنا مذمت نہیں اور یہ اختلاف کرخی کے ساتھ نفس وجوب میں ہے کہ وہ امور مطلق کو فوراً ادا کرنا واجب کہتے ہیں درجہ جلد امور کا بجا لانا جمہور کے نزدیک مستحب ہے پہلا مذہب عامہ حنفیہ کا تھا اور شافعیہ اور بعض معتزلہ اور تمام اہل حدیث ابو الحسن کرخی کے موافق ہیں اور بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ امور مطلق سے ندیر بھی جاتی ہے نہ جلدی بلکہ ان میں سے ہر ایک چیز خاص قرینے سے مفہوم ہوتی ہے اس کے نزدیک جلدی سے یہ مراد ہو کہ امور بہ کو اول وقت کے بعد ادا کرے اور بعض نے کہا ہے کہ امام ابو یوسف بھی کرخی کے ہم خیال ہیں اور خود امام شافعی کا مذہب عامہ علماء حنفیہ کی طرح تاخیر سے بہر صورت جن کا مذہب یہ ہے کہ فی الفور ادا کرنا چاہیے اس کی مراد یہ ہے کہ دیر کرنے میں گناہگار ہو گا نہ یہ کہ دیر کرنے میں قضا ہو جائے گا اور عامہ حنفیہ کہتے ہیں کہ دیر کرنے میں گناہگار بھی نہیں ہوتا ان اگر آخر عمر میں یا موت کے وقت بھی نہ ادا کیا تو ضرور گناہگار ہو گا۔ کرخی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک نوکر کو حکم دے کہ بھکو پانی بلا تو اس سے ضرور یہ سمجھا جائے گا کہ پانی جلد بلانا چاہیے پھر اگر نوکر دیر کرے گا تو ہر دفعہ غم کے نزدیک ذم و عتاب کا سزاوار سمجھا جائے گا اسی لیے امر عبادت میں احتیاطاً جلدی کرنی چاہیے ورنہ گناہگار ہو گا کیونکہ دیر کرنا فوت کر دینا ہے اور یہ معلوم نہیں کہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قلعہ ہو سکے گا یا نہیں پس اگر اس کو دوسرے وقت میں ادا نہ کر سکا تو عبادت فوت ہوئی اور عبادت کا فوت کرنا حرام ہے جواب اس کا یہ ہے کہ کلام ایسے امر میں ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور مثال مذکور میں بجلت کا مقصود ہوتا

باعتبار عرف و عادت کے سمجھا جاتا ہے اور دیر کر دینا نوت کر دینا نہیں اس لیے کہ وقت کے کسی نہ کسی جز کو یا کر دیا کر کے  
 قادر ہے اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ ناگہانی طور پر مر جائے اس لیے مسائل شرعی کی بنیاد ایسے اتفاقی قیام  
 بد قائم نہیں ہو سکتی اس تمام بحث سے ثابت ہوا کہ امر مطلق میں ڈھیل واجب ہے اگر ایسا نہ تو اسے موضوع کے  
 خلاف ہو جائے گا کیونکہ امر مطلق تو آسانی اور سہولت کے لیے ہے پھر اگر اس سے جلدی مقصود ہو تو اس کا اصلی  
 فائدہ مٹ جائے اور آسانی باقی نہ رہے و اما الموقت فنوعان اور بوقت کی دو قسمیں ہیں نوع و موقت  
 موقت ظہر فاللفعل حتی لا یشتراط استقباب کل الوقت بالفعل ایک قسم وہ ہے جس میں وقت فعل کا  
 طرف ہوا اس میں یہ شرط نہیں کہ کل وقت فعل کو مستوعب ہو نہ وقت نہ سہرا یہ ہے کہ طرف ایسا وقت ہوتا  
 ہے جو واجب زیادہ کی گنجائش رکھتا ہے کا لصلوۃ جیسے نماز کا وقت کہ اگر طر بوقت نہت پر اس میں نماز  
 پڑھی جائے اور ضرورت سے زیادہ دیر نہ لگائی جائے تو وقت اتنا قاتل توج رہتا ہے کہ سوا اس قتی نماز کے  
 دوسری نماز بھی اس میں ہو سکتی ہے ومن حکم هذا النوع ان وجوب الفعل فیہ لا ینافی وجوب فعل اخر فیہ  
 من جنسہ حتی لو نذر ان یصلی کذا و کذا رکعتہ فی وقت الظہر لزمہ حکم اس نوع کا یہ ہو  
 کہ کسی فعل کا اس میں واجب ہو نا اس امر کے منافی نہیں کہ دوسرا فعل اسی جنس کا اس میں واجب ہو مثلاً کسی  
 شخص نے یہ نذر مان لی کہ دو یا چار رکعت فعل پڑھوں گا تو اسے نذر کا پورا کرنا اس پر لازم ہو گا و من حکم  
 ان وجوب الصلوۃ فیہ لا ینافی محۃ صلوۃ اخری فیہ حتی لو تسفل جمیع وقت الظہر بغير الظہر  
 یجوز اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ اس میں ایک نماز وقتی کے فرض ہونے سے دوسری غیر وقتی نماز کا پورا  
 منافی نہیں مثلاً کوئی شخص ظہر کے تمام وقت میں فرض ظہر کو چھوڑ کر اور نازین قضا یا نوافل پڑھتا رہا  
 تو وہ نازین قضا یا نوافل درست ہوں گی اگرچہ بوجہ ترک کر دینے فرض ظہر کے گناہ کا ضرور ہو گا و من حکم  
 ان لا یتادی المامور بہ الا بنیۃ معینۃ لانه غیرہ لما کان مشی و ما فی الوقت لا یتعین ہو  
 بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النیۃ باعتبار المذاحم وقد بقیۃ المزاہم عند  
 ضیق الوقت اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ جب تک نیت میں ذکرے امور ہوا نہیں ہو گا کیونکہ جب  
 امور بیکے سوا غیر شے کا ادا کرنا اس میں درست ہوا تو امور بہا تعین نیت کے بغیر صرف فعل سے نہیں ہو گا  
 خواہ وقت تنگ ہی رہ جائے یہاں تک کہ اس میں نیت کی گنجائش نہ ہو لیکن اس میں ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتی  
 کیونکہ بوجہ موجود ہونے مزاحم اور مخالف کے نیت کا اعتبار کرتے ہیں اور مزاحمت تنگی وقت پر بھی موجود ہو



لذا نیت سعیدہ کا ہونا شرط ہے تنگی کسی سبب سے پیدا ہو گئی ہے ورنہ دوسرے وقت میں بڑی گنجائش ہے اور صرف زبان سے یاد دل سے معین کر دینے سے تعین نہیں ہو سکتا جب تک کہ اور بھی نہ کرے مثلاً کسی نے اولی وقت کو ادا کرنے کے لیے تعین کیا اگر ادا در بیان وقت میں کیا تو یہ درمیانی حصہ متعین ہو جائیگا اور یہ قضا نہیں سمجھا جائے گا مثلاً حادث کو کفارہ قسم کے لیے ان میں سے کسی ایک کا اختیار ہے کہ یا ایک غلام کو آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس آدمیوں کو کپڑا پہنائے پھر اگر وہ ان میں سے ایک کو دل یا زبان سے تعین کرے تو اللہ کے نزدیک اس وقت تک تعین نہیں ہو سکتا جب تک ادا نہ کرے پس اگر اس نے اپنی پہلی نیت کے خلاف ادا کیا تو وہی تعین ہو جائے گا مثلاً ارادہ اسکا غلام آزاد کرنے کا تھا اور اب دس مسکینوں کو کھانا کھلا یا تو یہی تعین ہو جائے گا اور یہ اللہ کی عنایت ہے کہ اس نے اس بات کا بندے کو اختیار دیا کہ وقت کے کچھ حصے میں عبادت کرے اور کچھ حصہ اپنے کام میں صرف کرے

مالا لکم رب کا حق یہ ہے کہ سارا وقت بندے کا بندگی میں صرف ہو۔ والنوع الثاني ما يكون الوقت معينا له دوسری قسم موت کی یہ ہے کہ وقت اسکا معیار ہو معیار سے مراد یہ ہے کہ وقت امور پر کو بالکل مستوعب ہو اس سے زیادہ نہ ہو۔ وذلك مثل الصوم فان مقتدر بالوقت وهو اليوم مریض روزہ کہ تمام دن میں پورا ہوتا ہے جتنا بڑا دن ہوتا ہے اتنا ہی روزہ بڑا ہوتا ہے اور جتنا دن چھوٹا ہوتا ہے اتنا چھوٹا روزہ بھی ہوتا ہے دن کے بڑھنے گھٹنے کے ساتھ روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہتا ہے ومن حکم الشیخ

اذا عين له وقتا لا يجب غيره في ذلك الوقت ولا يجوز اداء غيره فيه حتى ان الصائم المفطر لو اقم امساكه في رمضان عن واجب خريقه عن رمضان لا عما نوى اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ جب شریع نے اس کا وقت معین کر دیا تو امور پر کے سوا دوسرے فعل اس میں درست نہ ہوگا اور غیر امور پر کھانا کرنا ناجائز ہوگا چنانچہ اگر کسی ایسے شخص نے جو تندرست ہے اور مقیم ہے کسی روزہ روزہ واجب یا قضا وغیرہ کو ماہ رمضان میں ادا کرنا چاہا تو وہ روزہ رمضان ہی سمجھا جائے گا اور نیت غیر رمضان کی باطل ہوگی کیونکہ جب کہ شریع نے روزے کا معیار ایک صفت کے ساتھ مقرر کر دیا تو تکلف کو اس صفت کے متغیر کرنا کسی کوئی حق نہ ہوگا جیسے کوئی آدمی ایک کام کرنے کا ٹھیکہ لے اور کام کرنے کے بعد اس وقت میں ثواب کا قصد کرے تو ثواب نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اجاہد ہی ہوگا واذ ان دفع المزامحه في الوقت سقط اشتراط النعین کان ذلك لعظم المزامحه مطلب یہ ہے کہ امور موت میں بوجہ معیار ہونے کے

تعیین نیت کی شرط باقی نہیں رہتی کیونکہ شرط تعیین نیت مزاحمت قطع کرنے کے واسطے تھی اور جب کوئی عزم ہی نہیں تو اس شرط کی بھی ضرورت نہیں اور تعیین کی نیت کے ساقط ہونے سے یہ مراد ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت میں رمضان کی تعیین کرنا درست نہیں کیونکہ وقت اسکا معیار ہے جس میں دوسرے روزے کی گنجائش نہیں اور امام شافعی کے نزدیک اسکی تعیین ضرور ہے جیسا کہ نماز کی نیت میں تعیین ضرور ہے خفیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اطلاق ہنرے تعیین کے ہے کیونکہ رمضان کے وقت میں سوائے فرضی روزے کے دوسرے روزہ جائز نہیں تو مطلق روزے کی نیت سے بھی وہی فرضی روزہ مقصود ہوگا جیسا کہ مکان میں تہا زیر ہو اور کوئی دروازہ پر کھڑے ہو کر آواز دے کہ اے آدمی! ہمارا آؤ لا محالہ وہی مقصود بالذات ہوگا اور وہی

بہر آئے گا۔ ولا یسقط اصل النیت لان الامساك لا یصیر صوما الا بالنية فان الصوم شرعاً

الامساك عن الاكل والشرب الجمیع سفاراً مع النية اور اصل نیت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ صرف کھانے پینے اور جماع سے رکنا بغیر نیت کرنے کے روزہ نہیں کہلائیگا شریعت میں روزے کی تعریف یہی ہے کہ دن کو کھانے پینے اور جماع کرنے سے روزے کی نیت کے ساتھ اپنے آپ کو روکنا یہ روزے امام زفریہ کہہ سکتے ہیں کہ سرے سے ہی نیت کی حاجت نہیں کیونکہ جو شخص روزے کا اہل ہے وہ کھانا پینا اور جماعت جملہ کرنا صحیح صادق سے اتفاق کے ذریعے تک چھوڑ دے تو اس کا یہ فعل روزہ رمضان سمجھا جائے گا گو اس نے روزے کی نیت نہ بھی کی ہو۔ اگر اس میں ہندسے پر جبر لازم آئے ہے اور شریعت نے کھانے پینے اور جماعت جملہ کے ترک کر دینے کو کہ وہ عبادت ہے روزہ رمضان کے لیے عین کر دیا اور عبادت بدو نیت کے درست نہیں چونکہ رمضان روزے کا معیار ہے اس لیے اگر کوئی شخص نیت فقط روزے کی کرے کہ میں روزہ اشترکار کھوں گا اور میں نہ کرے یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائے گا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس نیت سے بھی درست ہو جائے گا اگر مسافر بھول کر ایسا کرے کہ بجائے فرضی روزے کے کسی دوسرے واجب روزے مثلاً قضا یا کفارے کی نیت کرے تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ فرضی روزہ تو بسبب سفر کے اسکے ذمے سے ساقط ہو چکا ہے اب اسے اختیار ہے جیسا روزہ چاہے رکھے یا جہین کہے جن کو مسافر سے بھی رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا بسبب جاہد دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں اور مسافر کو جو روزے کے انقطاع کی رحمت

دی گئی ہے وہ اسکی آسائش و آرام کے لیے دی گئی ہے اور جبکہ اس نے اس بارت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ سوخ ہو کر حکمِ اہل کی طرف رجوع کر جائے گا اور اسی لیے حکم ہے کہ جب مسافر کو روزے سے کچھ نقصان نہوتا ہو تو اسکو سفر میں روزہ رمضان رکھنا مستحب ہے اور اگر مسافر ایام رمضان میں روزہ نفل کی نیت کرے تو اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ سے دو قول مروی ہیں جن میں زیادہ امام سے یہ روایت کی ہو کہ نفل ہی کا روزہ واقع ہو گا اور ابن سماعہ کی روایت امام سے یہ ہے کہ نفل کی نیت بھی رمضان کا روزہ ہو گا اور اگر مریض رمضان میں کسی دوسرے روزے کی نیت کرے تو اس کا بھی روزہ رمضان کا ہو گا کیونکہ اسکو انظار کی اجازت بسبب عجزِ حقیقی کے دی گئی تھی اور عجزِ حقیقی یہ ہے کہ روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو اگرچہ اس نے روزے کی محنت اپنے اوپر گوارا کر لی تو سلوم ہو کہ عاجز نہیں اور یہی ہمارا ہے صاحب توضیح نے یہ کہا ہے کہ اس کا روزہ وہی ہو گا جس کی اس نے نیت کی کیونکہ اسکو اجازت عجزِ تقدیری پر کہ زیادتی مرض کا خوف ہے دی گئی ہے تو یہ بھی مسافر کے حکم میں ہے شیخ عبدالعزیز نے دو قولوں میں یوں محاکمہ کیا ہے کہ اگر مریض ہو جس کو روزہ نقصان پہونچا تا ہے جیسے تب یا آنکھ کی بیماری تو ایسی حالت میں مسافر اور مریض کا ایک حکم ہے اور اس صورت میں جو نیت کرے گا وہی روزہ صحیح ہو گا اور اگر ایسا مریض ہو جسکو روزہ نقصان نہیں پہونچا تا جیسے بھنسی وغیرہ تو اس صورت میں کسی روزے کی بھی نیت کرے مگر رمضان کا ہو گا کیونکہ اب اصلی ناجزی اس میں مفقود ہے مگر یہ محاکمہ درست نہیں کیونکہ جو مریض ایسا ہو کہ اسکو روزہ مضرت نہیں پہونچا تا وہ اس بحث ہی سے خارج ہے اور جو مریض ایسا ہے کہ اس میں روزے سے زیادتی کا فی الحقیقت خوف ہے تو اس میں لامحالہ روزے کے انظار کی اجازت ہے تاکہ مرض ترقی پذیر نہ ہو بعض علماء نے کہہ دیا کہ یہ محاکمہ ایسا ہے کہ جس کو سواطیب کے درمیان میں سمجھ سکتا اور جو شخص شہر پر توکل کر کے اس کی اطاعت میں مشغول ہو تا ہے اسکو ایسی تفتیش کی طرف کب نظر ہوتی ہو مگر یہ اعتراض صحیح نہیں اس لیے کہ نیم بھی ایسے مریض کے لیے جائز ہو تا ہے جس کو پانی کے استعمال سے ازدیاد مرض کا خوف ہے پھر یہ بات توکل اور نفل عبادت اس کے متافی نہیں دان لم یعیین الشیخ علیہ السلام فائدہ لا یتعین الوقت له

بتعین العبد حتی لو عین العبد ابانما لقضاء رمضان لا یتعین ہر لقضاء و یجوز فیہا صوم الصکارة والنفل و یجوز قضاء رمضان فی غیرہا اور اگر امور بہ وقت کا شروع کرنے کوئی خاص وقت مقرر نہیں کیا تو بندے کے اپنی رائے سے معین کرنے سے وقت معین نہ ہو گا مثلاً کسی شخص نے

تفصلاً رمضان کے واسطے چند دن معین کر دیے تو اسکے معین کرنے سے وہ قضا ہی کے واسطے خاص نہیں ہو جاتے اگر ان دونوں میں اس شخص نے نقلی روزے رکھ لیے یا کفارہ کے روزے رکھے تو درست ہوں گے

قضا رمضان پھر اور دونوں میں رکھ سکتا ہے۔ ومن حکم هذا النوع انه يشترط تعيين النية لوجود الامر بحكم اس نوع مامور موقت کا جس کا وقت شارع نے معین نہیں کیا یہ کہ اس کے واسطے نیت کا معین کرنا شرط ہے کیونکہ اس میں مزام موجود ہے اس لیے رات کی نیت کرنا اور تعین روزے کا کرنا ضروری ہے اور نقل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا اور قضا رمضان کے واسطے شرط ہے رات کی نیت کرنا اور تعین روزے کا کرنا اور نقل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا کیونکہ سواے رمضان کے اور ہر ایک دن میں نقل کا روزہ جائز ہے پس اگر رات سے قضا روزہ کا قصد کرے گا وہ روزہ نقل ہو جائے گا البتہ مذمت میں کاروزہ مطلق نیت اور نقل کی نیت بھی ادا ہو جاتا ہے مگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے جیسے قضا یا کفارہ ہے وہ ادا نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں رات سے نیت کرنا شرط ہے کیونکہ فی نفسہ معین ہے جیسا کہ رمضان معین ہے ثم للعبد ان يوجب شيئا على نفسه موقتا و

غير موقته وليس له تغيير حكم الشرع مثله اذا نذر ان يصوم يوما بعينه لزم ذلك لو صامه

عن قضا رمضان او عن كفارة بعينه جاز لان الشرع جعل لقضاء مطلقا فلا يتكفل العبد

من تغييره بالتقيد بغير ذلك اليوم بغير بندہ مکلف کو یہ اجازت ہے کہ اپنے اوپر کسی شے کو واجب کرے

موقت یا غیر موقت مگر شرعی حکم کو متغیر نہیں کر سکتا مثلاً کسی شخص نے کسی خاص دن کا روزہ رکھنے کی نذر مان لی

تو یہ اس پر لازم ہو گیا لیکن اگر اس دن اس نے قضا رمضان کا روزہ رکھ لیا یا کفارہ قسم کا روزہ رکھ لیا

تو درست ہو گا کیونکہ شریعت نے قضا کے واسطے مطلق ادا کرنے کا حکم دیا، چنانچہ قرآن میں وارد ہے وَكَفِّرْ

كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ یعنی جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو

دوسرے دنوں میں گنتی پوری کر دے اس میں ایام کا لفظ مطلق ہو پس بندے کے معین کرنے سے متعین

نہو گا کیونکہ اس صورت میں حکم شرع کا تغیر لازم آتا ہے کہ شرع نے مطلق فرمایا اور بندہ مقید کرنا اور یہ جائز

نہیں ولا یلزم علی هذا ما اذا صامه عن نفل حیث یقع عن المندوب ولا عن ماسوی لیکن اس

تقریر سے یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ اگر اس دن میں جسکو نذر کے واسطے خاص کر لیا اور نقلی روزہ رکھ لیا

تو نقلی روزہ ادا نہ ہو گا بلکہ نذر کا روزہ سمجھا جائے گا اور اس میں مقید کو اس قید کے ساتھ تغیر کرنا ہے کہ

اس دن جس میں روزہ نذر کی نیت کی ہے اس کا رکعتا جائز نہیں حالانکہ شرع نے مسیمن کوئی تہ نہیں لگائی اور مطلق رکھا ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے پس جبکہ نفل کا روزہ اس دن رکھنے سے جو دن نذر کے واسطے خاص کیا ہے نذر کا روزہ ہو جائے گا تو اس سے مطلق میں تغیر لازم آئے گا اور وہ تغیر یہ ہو کہ اس دن تو جائز نہیں اس کے سوا ہر دن جائز ہے اس کا جواب یہ ہو کہ لان المنفل حق العبد اذ هو متبذل بنفسه من تركه وحقیقہ مجازان یؤثر فعله فیا هو حقه اس لیے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ نفل روزے کا بندے کو اختیار ہے رکھے یا نہ رکھے لہذا بندے کا نفل اس عبادت میں اثر کرے گا جو اس کا حق ہے اور وہ اثر یہ ہو گا کہ نفل اس وقت میں مشروع نہ رہے گا اس طرح کہ اسپر روزہ نفل کا روزہ نذر کے ساتھ بدلتا واجب ہو جائے گا کیونکہ نفل کے روزے سال کے تمام دنوں میں رکھا سکتا ہے علاوہ اس کے اس تبدیلی و تغیر سے اسپر کوئی گناہ بھی عائد نہیں ہوتا لایحیاء حق الشیع اگر شرع کے حق میں بدلتا کا نفل اثر نہیں کرے گا چنانچہ قضاے رمضان یا کفارہ قسم کا روزہ بندے کے تعیین کرنے سے متعین نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ حق شرع کا ہے اور بندہ شرع کے حق کو تغیر نہیں کر سکتا پس اگر نذر کے مفروضے ہوے دن میں بھی قضاے رمضان کا روزہ یا کفارہ قسم کا روزہ رکھنے کا وجہ رکھا ہے وہی واقع ہو گا نذر کا نہ اٹا جائے گا و علی اعتبار هذا یعنی اس وجہ سے کہ بندے کا تصرف خاص اس کے اپنے حق میں آخر رکھتا ہے یہ شرع کے حق میں قال شافعی اذا شرط فی المملع ان لا نفقه لها ولا یسکی

سقطت النفقة دون المسکفی حتی لا یکن ان دج من اخراجا عن بیت العدة لان المسکفی فی بیت العدة حق الشیع فلا یکن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر عا د روزہ و جبہ دنوں نے طلع کرنے کے وقت یہ شرط کرالی کہ عورت کے واسطے نفقہ ہو گا اور نہ ہونے کو مکان عدت گزارنے کے واسطے و یا جائے گا تو نفقہ گویا قاطع ہو جائے گا اگر مکان دینا ہی پڑے گا خاص اس عورت کو عدت کے گھر سے نہیں نکال سکے گا کیونکہ عدت گزارنے کے واسطے گھر دینا شرع کا حق ہے بندہ اس کو ساقط نہیں کر سکتا ہے عدت کے پاک نے فرمایا ہر ذکا یخزجواھن من بیوتھن ولا یخزجن و یخجو شوہرون کو حکم دیا ہے کہ تم عورتوں کو گھروں میں سے ست نکالو اور عورتوں کو بھی لا رشا دیا کہ اگر گھروں میں سے نہ نکلیں اس سے معلوم ہو کہ عورت کا اپنے عدت کے مکان میں رہنا حق شرع کا ہے اور ان نفقے میں اختیار ہے کیونکہ وہ اس بات کا عوض ہے کہ عورت اپنے نفس پر شوہر کو اختیار دیتی ہے اور نیز روزی کے کمانے

سے روک دی جاتی ہے۔

## فصل

الامور بالثقل یدل علی حسن الامور سیر کسی شے کے کرنے کا حکم دینا اس شے کے ثمن یعنی اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱، شے کا صفت کمال ہونا عربی ہے اور صفت نقصان ہونا برائی ہے جیسے علم کہ یہ اچھی چیز ہے اس لیے کہ انسان کے لیے صفت کمال ہے اور جمل بڑی چیز ہے کیونکہ اذہن کے واسطے صفت نقصان ہو ۲، اغراض دنیوی کے مناسب ہونا عربی ہے اور آنگے نامناسب ہونا برائی چنانچہ شیرین اچھا ہے کیونکہ طبیعت اس کو پسند کرتی ہے اور تلخ برے اس لیے کہ طبیعت کو اس سے نفرت ہے ۳، جس کی وجہ سے اس کا فاعل مع و ذاب کا مستحق ہو وہ چیز حسن ہے اور جس کی وجہ سے اس کا فاعل ذم و عتاب کا مستوجب ہو وہ چیز قبح ہے چنانچہ طاعت حسن ہے اور معصیت قبح ہے پس اس بات پر اسلام میں ہر مذہب کے علماء کا اتفاق ہے کہ افعال کا حسن و قبح پہلے دو دن معنی کی دو عقلی ہے اختلاف تیسری قسم میں ہے کہ آیا افعال کا ایسا حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی اشاعرہ و شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرعی ہے شرع کے درود سے قبل تمام افعال جیسے بیان و کفر اور نماز و روزہ وغیرہ بڑے ہیں ان میں سے کسی فعل پر استحقاق عذاب مترتب ہو سکتا ہے نہ استحقاق ثواب شارع نے بعض کو ترتب ثواب کا مستحق بنا کر اسکی نسبت امر کیا ہے اور بعض کو ترتب عذاب کا مستحق کر کے اس سے منع کیا ہے اس معاملے میں حکمت و عقل کو دخل نہیں پس جس کام کا شارع نے حکم دیا وہ حسن ہے اور جس سے منع کیا وہ قبح ہے اور اگر شارع بیک کام کو بڑا کرتا تو وہ بڑا ہوتا اور برے کو اچھا بناتا تو وہ اچھا ہوتا خنفیہ و معتزلا و صوفیہ کے نزدیک ایسا حسن و قبح بھی عقلی نہیں واقعی ہے لیکن متاخرین علماء خنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جو حسن و قبح عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس میں حکم الہی بھی بندے کے لیے صادر ہو ان وہ لائق اور مستحق اس بات کے ہوتا ہے کہ اس میں حکم الہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق جو ترجیح بلا مرجع نہیں فرماتا اور اچھی چیز کو بڑا اور بری کو اچھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی یا چھٹی ہوتی ہے اسکی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بری ہوتی ہو اس سے منع کرتا ہے مصنف نے جو کہا ہے اذا کان الامر حکماً لان الامر لیبان ان الامور سیر مما یقبح ان

یوجد فاقضی ذلک حسنہ یعنی جبکہ امر میں حکم دینے والا حکیم ہو کیونکہ امر امور یہ کی نسبت یہ بتلانا ہے کہ یہ شے ہائے جانے کے لائق ہے اس سے اسکا اچھا ہونا پایا گیا اس بات سے بھی مراد ہے کہ

اللہ تعالیٰ جو کہ حکیم ہے تو وہ بندے کے لیے جو کچھ حکم دے گا اس سے ثابت ہو گا کہ وہ کام اچھا ہو پس صل  
 حاکم اللہ ہے اور شرع کو لے والی ہے حتیٰ کہ جب تک اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم  
 بندے تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہی کا نہ ہو گا مستزاد اس پر اور اگر ایسا ہر ہمہ اس رائے کے خلاف ہیں  
 ان کے نزدیک حسن و قبح ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے اس لیے کہ اس کے سوا کوئی اور حاکم نہیں اگر بالفرض  
 نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ انحال ایجاد کرتا تب بھی یہ احکام اسی طرح واجب ہوتے  
 جس طرح شرع نے واجب کیے ہیں ثُمَّ الْمَؤْمَرُ بِهِ فِي حَقِّ الْحُزْنِ عَلَىٰ مَجْرَمِهِ بِإِعْتِبَارِ حَسَنِ دُورِهِ  
 اس بنا پر ہے کہ حسن و قبح عقلی سے نہ شرعی یعنی معنی مرونی کی وجہ سے حسن و قبح نہیں ہو سکتا بلکہ انحال میں خود  
 انکی ذات کی وجہ سے حسن و قبح ہے یا کسی دوسری شے کی وجہ سے اس صورت میں امور بہ دو قسم پر تقسیم ہوا حسن  
 بنفسہ ایک حسن بنفسہ دوسرا حسن بنفسہ اور دوسرا حسن بنفسہ وَالْحَسَنُ بِنَفْسِهِ اس سے جسکی  
 اپنی ذات میں خوبی ثابت ہو مثل ایمان باللہ و شکر المنعم والصدق والعدل والصلو  
 وغیرہا من العبادات الْمَخَالِصَةُ جیسے ان شر پر ایمان لا انا بنعم کا شکر ادا کرنا۔ بیچ بولنا عدل کرنا اور  
 نماز پڑھنا اور اسی قسم کی عبادات خالصہ کہ عقل حکم دیتی ہے کہ یہ تمام چیزیں اچھی ہیں۔ تَحْكُمُ هَذِهِ النِّعَمُ  
اِنَّهٗ اِذَا وَجِبَ عَلٰی الْعِبَادِ اِنَّهٗ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاةِ و ہذا فیما لا یجوز السقوط مثل الایمان  
 باللہ تعالیٰ پس حکم اس حسن کا یہ ہے کہ جب بندے پر اسکا ادا کرنا واجب ہوا تو ادا کیے بغیر ساقط نہیں  
 ہو گا اگر یہ اس عبادت میں ہے جس میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں مثلاً اللہ پر ایمان لا نا کہ یہ ہر عاقل و بالغ پر  
 لازم ہے اور جو کچھ بعد کسی طرح ساقط نہیں ہو سکتا اور جبکہ ساقط نہیں ہو سکتا تو حالت اگر وہ میں داخل نہیں  
 ہو سکتا پس اگر کوئی کافر مومن پر کفر کرنے کے لیے جبر کرے تو ایسا کفر زبان سے کہہ دینا جائز ہے بشرطیکہ  
 دل میں تصدیق باقی ہو پس قرار دے بانی ساقط ہو سکتا ہے لیکن تصدیق ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ ایمان  
 میں تصدیق و اعتقاد اصل ہے اور تصدیق کی خوبی اسکی ذات میں ثابت ہے کیونکہ عقل حکم کرتی ہے کہ  
 خالق منعم کا شکر ادا کرنا واجب ہے مصنف اگرچہ ایمان کا لفظ لائے ہیں جو شامل ہے تصدیق اور قرار کو  
 مگر مراد ایمان تصدیق ہی ہے کہ یہی ایمان میں اصل ہے اور تصدیق عبارت ہے اذعان اور قبول سے  
 اور خفیقت میں رنگ پکڑنا ہے رنگ قبول سے اور منور ہونا ہے نور یقین سے پس اللہ کے وجود اور  
 واحدانیت اور تمام صفات کو قبول کرنا اور جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اسکو

اتنا سب ایمان میں داخل ہیں نسبت میں بھی ایمان کے معنی اعتقاد کرنے اور قبول کرنے کے ہیں پس ایمان کے لغوی معنی شریعت میں بھی اخذ ہیں صرف شایع نے اسکو انشاء مخصوصہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریلؑ نے آنحضرتؐ سے پوچھا کہ ایمان کیا ہے تو آپؐ نے

فرمایا ان تؤمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر و تؤمن بالقدر خیرہ و شرہ یعنی ایمان یہ ہے کہ تو دل سے اسے اللہ کو اور اس کے فرشتوں کو اور اس کی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو اور روز قیامت کو اور تقدیر کو اسے بھلی یا بُری اور تصدیق کے معنی وہ ہیں جن کو مسلمانین نے علم کی ایک قسم گردانا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ذہن میں نسبت یقینی دینا اور تصدیق اس معنی میں تصور کے مقابل ہے مثلاً گرمی دوسری دو کیفیتیں ہیں جبکو آنکھ نہیں دیکھ سکتی مگر آنکو سمجھتے اور جانتے ہیں پس آنکے سمجھنے اور جاننے کے وقت جو صورت ذہن کے سامنے آکر کھڑی ہوتی ہے اسی کو تصور کہتے ہیں یعنی ہر ایک چیز کے لیے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وہی اُس چیز کا تصور ہے مگر جیسی تک کہ نہ خیال ہے اور اُس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اسکی نسبت کچھ حکم لگا یا مثلاً اپنے ذہن میں یہ اعتقاد کیا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں آخر کرتی ہے اس کے دہرا کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگا نا اور اسکا یقین کرنا تصدیق کہا جائے گا اسی لیے علماء سلف نے ایمان کی تعریف اذعان و اعتراف کے ساتھ کی ہے یعنی فقط بتنا یا بتنا بیزکر کا وہ بتنا یا بتنا حق کا حصول ایمان میں کافی نہیں جب تک کہ مرتبہ تسلیم و قبول کو نہ ہونے اور باطن اس پر قرار نہ پکڑے تصدیق سے دوسری چیز ہو جیسا جانا دوسری چیز و اما ما جعل السقوط و هو بسقط بالاداء اور جس میں ساقط ہو جانے کا احتمال ہے وہ اواسے ساقط ہو جاتا ہے جیسے ایمان کا دوسرا جز کہ وہ اقرار زبانی ہے کہ اسکی خوبی و خیر کی وجہ سے زائل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ حالت جبر و اکراہ میں مومن تکلف کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اقرار زبانی انفسیر کا ترجمہ ہے اور تصدیق دلی اور اعتقاد قلبی پر دلیل ہے تبسیر اور بیان کرنا انانی انفسیر کا بہ و ن ذریعہ کلام کے عالم بشری میں ممکن نہ تھا مہجوراً تلفظ کلمہ شہادت کو آدمی کے مومن کہلانے میں بڑا دخل ہے

فرمایا امیرت ان اقامت انفس حق یقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم منی سالہ و منہ یعنی حکم کیا گیا ہوں کہ لڑوں لوگوں سے یہاں تک کہ ایمان کا اقرار کر میں اور میں نے ایمان کا اقرار کیا پھر یا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی اخراجہ استعان غریبہ میں معلوم ہوا کہ اقرار ایمان کی



حکایت ہے اگر حکایت اور محلی منہ میں تطابق ہو اقباء والا فریب و مکاری سے زیادہ نہیں ایسی وجہ سے :-  
حکم ہے کہ اگر قدرت اقرار کی نہ رکھتا ہو تو اقرار فٹ سے ساقط ہو جاتا اور اسقاط کا اثر یا خود آمرینے  
حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ حائضہ کو نماز پڑھنا منوع ہے و کچھ نماز کی  
خوبی اسکی ذات میں ثابت ہے لیکن اس کے ساتھ آمرنے یہ شرط لازم لگا دی تھی کہ عورت حیض سے پاک  
ہو جب یہ شرط باقی رہی تو خوبی بھی باقی رہی وعلیٰ هذا اذا وجبت الصلوة فی اول الوقت

سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحیض والنفساء آخر الوقت باعتبار  
ان الشرع اسقطها عنه عند هذه العوارض ای وجہ سے کہ جب اول وقت نماز واجب ہوگی  
تو وہ ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا جنون کے عارض ہونے یا عورت کو حیض و نفاس کے آخر وقت میں آجانے  
سے ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ شرع نے ان عوارض جنون وغیرہ کے ہو جانے پر نماز کو مکلف کے ذمے سے  
ساقط کر دیا ہو۔ ولا یسقط بقیة الوقت اور جو نماز کا وقت تنگ ہو گیا ہو تو نماز ذمے سے ساقط نہیں ہوتی  
کیونکہ فوت شدہ نماز کی قضا کر سکتا ہے وعدم الاداء اور نہ پانی کے نہ لگنے کی صورت میں نماز ذمے سے ساقط  
ہوتی ہے کیونکہ تمم کر سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے مٹی کو پانی کا خلیفہ بنا یا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے  
اور امام محمد کے نزدیک اصالت و خلقت و ضو اور تیمم میں جاری ہے واللبس اور نہ لباس نہونے کی  
صورت میں نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ عریانی کی حالت میں بھی نماز صحیح ہو۔ دخوه جیسے قبلے کی  
سمت مشتبه ہو جائے یا کوئی زبردستی نماز سے روکے تو ایسی حالت میں بھی نماز ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتی

النوع الثاني ما یكون حنا بواسطة دوسری قسم حسن وغیرہ وہ جو جس کی اپنی ذات میں خوبی ثابت  
نہو بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے اُس میں خوبی پاؤں جاتے دوسری عبارت میں حسن وغیرہ وہ جو بالواسطہ حسن  
اور اسکی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ غیر اس امور بہ سے منفصل ہو دوسرے یہ کہ منفصل ہو کہیں منفصل کو قائم  
نفسہ اور غیر منفصل کو قائم بامور بہ کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں اور قائم بنفسہ سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ کے

ساتھ غیر ادا نہ ہو سکے بلکہ اس کے ادا کرنے کے لیے اسکو علیحدہ بجالانے کی ضرورت واقع ہو و ذلك مثل  
اسعی الى الجمعة شلاً جمعه کے واسطے کسی کرنا قرآن میں اللہ فرماتا ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا  
تَوَدَّعَى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ لے مسلمانوں جب جمعہ کی نماز کے لیے اذان دی  
جائے تو ذکر آئی کی طرف سے کرو چلیں نے ماشیہ تلویح میں لکھا ہے کہ کسی سے مراد بیان چلنا بغیر سرعت

کے سے اسلئے کہ فقہا کا اسپر اجتماع ہے کہ جمہ کی نماز کے لیے امام کے ساتھ چلین اس طرح چلین کہ رنج و تکلیف حاصل ہو۔ ابن عمر ابن مسعود اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ فاسحا کے معنی یہ ہیں اقبلوا علی اہل الذی امرتکم بہ و امضوا فیہ یعنی تم کو جس کام کا حکم دیا گیا اسپر آمادہ ہو جاؤ اور اس سمت کو امضوا فیہ کے معنی غفلت اسی میں چلو کے ہیں اور مراد اس سے تاکید ہے اس سے استفادہ ہوتا ہے کہ سنی کے سنے و ڈرنے اور پکنے کے لگانا مناسب نہیں بلکہ قصد کرنے اور جانے کے لینا چاہیے کیونکہ یہ بھی اسکے معنی آئے ہیں یہ بھی یاد رکھو کہ فاسحا الذی ذکر اللہ میں ذکر سے مراد خطبہ ہو پس جبکہ سنی خطبے کے لیے جو جو اجماع کی شرط ہے فرض ہے تو اصل نماز جموعہ کے لیے سنی بطور اولیٰ فرض ہوگی والوضوء للصلوة اسی قبیل سے ہے نماز کے واسطے وضو کرنا فان السعی حسن بواسطۃ کونہ مفضیاً الی دلو الجعۃ کیونکہ جمہ کے لیے سنی اس واسطے بہتر ہے کہ اس سے نماز جموعہ حاصل ہوتی ہے اور وہ خود کوئی عبادت مقصودہ نہیں بلکہ سنی کرنے میں تو ایک قسم کی تکلیف ہے کیونکہ نفس پر اس سے مذیت واقع ہوتی ہے والوضوء حسن بواسطۃ کونہ مفضاھا للصلوة اور وضو میں اسوجہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی گنجی سے در نہ وہ خود فی نفسہ کوئی قربت مقصودہ نہیں بلکہ اس میں سردی کا اعضا کو پہونچانا اور اعضا کو صاف کرنا اور پانی کا ضائع کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز صرف وضو کر لینے سے ادا نہیں ہو سکتی بلکہ اسکے لیے دوسرا کام بھی ضروری ہے اور نہ نماز جموعہ ایسی چیز ہے کہ وہ صرف سنی کرنے سے ادا ہو جائے بلکہ اسکے لیے دوسرا کام کی بھی ضرورت ہے۔ وحکم هذا النوع انه یقط بسقوط تلك الواسطۃ حقن السعی لا یجب علی من لا یجۃ علیہ اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ واسطے کے نہونے سے ساقط ہو جاتی ہے پریس جس کے ذمے جموعہ واجب نہیں اسی پر واجب نہیں مثلاً مریض یا مسافر ہے تو اسی پر جموعہ واجب نہیں تو سنی بھی واجب نہوگی۔ ولا یجب الوضوء علی من لا صلوة علیہ اور جیسر نماز فرض نہیں اسی پر وضو واجب نہیں نماز کے ساقط ہو جانے کے بعد وضو ساقط ہو جاتا ہے۔ ولو سعی الی الجعۃ محمل مکرھا الی معصنہ اخذ قبل قامة الجعۃ یجب علیہ السعی ثانیاً اور جس شخص پر جموعہ فرض ہے اور اسے جموعہ کی طرف سنی کی گھر زبردستی دوسرا شخص اسکو اور جگہ لے گیا تو جموعہ کی نماز سے پہلے اسکو دوبارہ جموعہ کے لیے سنی کرنی لازم ہوگی کیونکہ پہلی سنی سے مقصود درینے نماز جموعہ حاصل نہوا ولو کان معتکفا فی الجامع یمکن السعی ساقطاً عنه اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں متکلف ہے تو اس سے سنی ساقط ہو جائے گی

کیونکہ مقصود بدو ن سی کے حامل ہر کوئی کہ لو تو ضاع فا حدث قبل دا ۶ الصلوۃ حجب  
 علیہ الوضوء ثانیاً ولو کان متوضیاً عند وجوب الصلوۃ لا یجب علیہ تجدید الوضوء اور  
 اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے وضو توڑ دیا تو دوسری دفعہ اس پر وضو کرنا لازم  
 ہوگا اور اگر نماز واجب ہونے کے وقت با وضو سے تو اس پر تازہ وضو کرنا لازم نہ ہوگا اور قائم بامور یعنی  
 غیر منفصل سے یہ مراد ہے کہ امور بہ کے ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہو جائے مثال اسکی نماز جنازہ ہے کہ  
 فی نفسہا بدعت ہے بت پرستی کے مشابہ ہے مگر اس میں جو میت کے لیے دعا کی جاتی ہے وہ حسن ہے  
 بسبب قضا کرنے حق مسلم کے پس حق مسلم کے قضا کرنے کے سبب نماز جنازہ حسن وغیرہ قرار پائی ہے  
 اور ظاہر ہے کہ حق میت کا قضا کرنا فادات امور یعنی نماز سے ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی  
 اس کے لیے ضرورت نہیں والقرب من هذا النوع الحدود والقصاص والجهاد یعنی اسی نوع  
 کے قریب حدود اور قصاص اور جہاد ہیں۔ اگر مصنف یوں کہتے تو بہتر ہوتا کہ یہی حال حدود اور  
 قصاص اور جہاد کا ہے کیونکہ شے کے قریب جو چیز ہوتی ہے وہ اس سے غیر ہوتی ہے اس سے  
 لازم آیا کہ حدود و قصاص و جہاد حسن معینہ ہوں کیونکہ حسن معینہ اور حسن وغیرہ میں واسطہ نہیں ہے  
 پس جو چیز حسن وغیرہ سے قریب ہوگی وہ اس سے غیر ہوگی اور حسن وغیرہ کا غیر حسن معینہ ہوتا ہے کیونکہ  
 دونوں میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور حدود اور قصاص اور جہاد کا حسن معینہ ہونا باطل ہو۔ فان  
 الحد من بواسطۃ الزیجر عن الجبائیۃ کیونکہ حد مثلاً خراب بنے پر کوڑوں کا لگانا اس واسطے بہتر ہے  
 کہ اس میں گناہ سے روکا جاتا ہے حد کے معنی لغت میں منع کے ہیں اور اصطلاح شرع میں حد وہ سزا ہے  
 معینہ ہے جو خدا نے تعالیٰ کے حقوق کے لیے واجب ہوئی ہو تو قصاص کو حد نہ کہیں گے اس واسطے کہ اس میں  
 بندے کا حق ہے اور اس طرح تعزیر کو کہ وہ اللہ کی طرف سے معین نہیں مصنف نے جو حد کا حسن زجر کے  
 واسطے سے بتایا ہے یہ ایک بڑے اختلاف کی طرف اشارہ ہے جو بحال بیان آئندہ سے معلوم ہو گا۔  
 ابو محمور سامی حنفی نے بیان کیا ہے کہ اہل سنت کے نزدیک حد و گناہوں کا کفارہ ہیں انکو پاک  
 کرتے ہیں برخلاف معتزلہ اور شیعہ کے کہ ان کے نزدیک ایسا نہیں انتہا سامی کی مراد اہل سنت کے  
 حنفیہ ہوتے ہیں چنانچہ اسکی کتاب تہید کے دیکھنے والوں پر یہ بات مخفی نہیں مگر یہ قول کتب حنفیہ کے  
 مخالف ہے چنانچہ بحر الرائق اور درمختار اور فتح القدیر وغیرہ میں لکھا ہے کہ حد یعنی عقوبت قبل فعل کے

مانع ہے اور بعد فعل کے زاجر رہا رکھنے والی ہے یعنی حد کے شرع ہونے کو جانتا مانع ہر فعل کی پیش قدمی سے اور بعد وقوع میں لانے فعل کے مانع ہے دوبارہ کرنے سے اور حد گناہ سے پاک نہیں کرتی بلکہ پاک کرنے والی گناہ سے توبہ ہے اور عقوبت پہنچنے سے کہ عبارت سے اس دروازہ تکلیف جس کا انسان مستحق ہوتا ہے بسبب گناہ کے دنیا میں مصیبت کا وبال و عقاب یعنی وہ تکلیف جو انسان کو آخرت میں ہوگی ساقط نہیں ہوتا بدو تو یہ کہ اور اکثر اہل علم اسکے قائل ہیں کہ حد مطلق گناہ سے پاک کرنے والی ہے صحیح بخاری و مسلم وغیرہ کی حدیث مرفوعہ کی دلیل سے جو انھوں نے عبادہ بن صامتؓ سے روایت کیا ہے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا من اصحابہ من ذلک مثبٹا ضوقب فی الدنیا ھو کفارہ لہ یعنی جو شخص مصیبت میں مبتلا ہوا پھر اسکو عقاب ہوا دنیا میں تو وہ اس کے واسطے کفارہ ہے علماء غنیہ نے عدم تطہیر بعد آیت قرآن سے استدلال کیا ہے کہ اللہ نے قطاع الطریق کے حق میں فرمایا ھو ذلک لھن جزا جزا فی الدنیا کھم فی الاخرۃ عذاب عظیم اے اللہ تبارک و تعالیٰ قطاع الطریق کو سزا دینا اس کے لیے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں انکو عذاب سخت ہوگا مگر وہ جنھوں نے توبہ کی حق تعالیٰ نے خبر دی کہ ان کے فعل کی جزا عقوبت دنیاوی اور عذاب آخری ہے سو اسے توبہ کرنے والے کے کہ اس سے عذاب آخرت بالاعمال ساقط ہو جاتا ہے اس لیے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ توبہ سے عقوبت دنیوی ساقط نہیں ہوتی اور واجب ہے کہ حدیث صحیحین کو توبہ کرنے والے پر محمول کیا جائے اس لیے کہ ظاہر ہے کہ مسلمان ضرب اور رجم کے بعد توبہ بھی کر لیتا ہے تو یہ قید لگانا حدیث میں ضروری تاکہ قرآن و حدیث میں اتفاق ہو جائے تقیید ظنی کی بوقت معارضہ قطعی کے متعین ہے نہ بالعکس اور جو قاعدہ زجر کا حد سے حاصل ہوتا ہے وہی قصاص بنتھا ہے پس اس میں بھی حسن بذریعہ زجر کے قتل نفس معصومہ ہے ہوگا۔ والجمہاد

من بواسطۃ دفع مشر الکفر و اعلام کلہ الحن اور کافرون سے دین کے واسطے لانے میں بھی بظاہر قتل نفوس و دفعہ دین کی بربادی کے سوا اور کچھ بھی نہیں گرا اس سے مقصود یہ ہے کہ کفار کی شرارتوں کی دافعت اور اعلائے کلمۃ اللہ ہو یا تو کافر مسلمان ہوتا ان میں بجز یہ دنیا قبول کرے اس لیے جماد حسن غیر و قرار پایا اور کافرون کا مسلمان کرنا یا اسے بجز یہ لینا نفس بھاد سے حاصل ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اس میں ضرورت نہیں پڑتی۔ ولو فرضنا عدم الواسطۃ لا یقو ذلک

ما سورا بہ فائدہ لو لا الجنایۃ لا یحب الحد ولو لا الکفر المفضی الی الحرب لا یحب علیہ الجمہاد

اگر ہم فرض کریں کہ یہ واسطے نہیں تو امور بہ بھی باقی نہیں رہے گا اگر گناہ نہوتا تو حد واجب نہوتی اور اگر کفر لڑائی تک پہنچنے والا نہ پایا جاتا تو جہاد واجب نہوتا۔

یاد رکھو کہ جب امر کا صیغہ مطلق ہو یعنی اُس کے ساتھ کوئی قرینہ نہوتا تو اُس سے وہ امور بہ مراد ہوتا ہے جسکی ذات میں آپ حسن ثابت ہو بہ دن کسی غیر کی واسطہ کے اگر مطلق ہمیشہ فرد کامل کی طرف منحرف ہوتا ہے پس امر بھی جب مطلق ہوگا تو وجہ کے لئے ہوگا اور اسکا مذہب وابستہ کے لیے ہونا نقصان ہے اور امر کا کمال امور بہ کے کمال کو چاہتا ہے اور امور بہ کا کمال یہ ہے کہ اُسکا حسن کامل ہو اور کمال حسن یہ ہے کہ اُسکی اپنی ذات میں حسن ثابت ہو اور جو امور بہ ایسا ہوتا ہے وہ تکلف کے ذریعے سے اُس وقت تک ساقط نہیں ہو سکتا جب تک کوئی دلیل کے سقوط پر موجود نہوتا اور امر مطلق کا عبادت کے لیے ہونا بھی اس بات کو مدح ہے کہ امور بہ کی خود ذات میں حسن ثابت ہے پس امام شافعی کہتے ہیں کہ جمعہ کا امر صفت حسن کو جمعہ کے لیے واجب کرتا ہے اور اُس کے سوا کچھ اور مشروع نہوتا پس اگر کوئی شخص بغیر عذر کے نماز جمعہ اپنے گھر میں پڑھ لے اور ابھی جمعہ کا وقت باقی ہو تو ایسے شخص کی نماز ظہر ناجائز ہے کیونکہ جمعہ کے دن اصل جمعہ ہی پڑھنا ہے اور ظہر کی نماز ناجائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے شخص کی نماز ظہر جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے دن بھی اصل نماز ظہر ہے اور دلیل سب سے ہے کہ ظہر کی نفاذ واجب اور جمعہ کی واجب نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کے دن بھی مقصود ظہر ہی ہے مگر جمعہ پڑھنے کا اس لیے حکم ہے کہ جمعہ وقت میں ظہر کا قائم مقام ہو گیا ہے اس لیے جمعہ ظہر کا مقدر رکھنے والا ظہر کا نہ تاخیر اور اگر کوئی شخص بوجہ عذر کے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لے اور وہ پھر نماز جمعہ میں بھی حاضر ہو جائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکی ظہر کی نماز جاتی رہے گی اور شافعی کے نزدیک نہیں جائے گی ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کا شرکاء یہ فرمان ماسعوا معذو غیر معذو و ذون کے حق میں فار دے پس عزیمت نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کو ظہر کا قائم مقام بنا دیا ہو لیکن معذور سے خصۃ نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے پھر جبکہ وہ جمعہ میں پہنچ گیا تو مثل غیر معذور کے شمار ہوگا اور اس صورت میں اُس سے ظہر جائز ہے گا۔

### فصل

الواجب بحکم الامر نوعان اداء و قضاء امر کا حکم دو طور پر ہوتا ہے ایک ادا اور دوسرے

قضا نواہ مرتب صیغہ استعمال کیا جائے جیسے و اتوا الزکوۃ یعنی ادا کرو زکوۃ یا امر کے معنی مطلوب ہو جیسے  
 بِاللهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ یعنی اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمے خانہ کعبہ کا حج ہو۔ فَاَلَا حَاجَةٌ عِبَادَةَ

عَنْ تَسْلِيمِ عَيْنِ لَوَاجِبِ لِي مَسْتَقَرِّ الْقَضَاءِ عِبَادَةَ عَنْ تَسْلِيمِ مِثَالِ لَوَاجِبِ لِي مَسْتَقَرِّ  
 ادا کہتے ہیں عین واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کو اور قضا اسے کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اس کے مستحق  
 کے حوالے کرے یعنی جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اسکی مثل کو دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لانے  
 بخلات ادا کے کہ جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اسکو وقت میں پر عدم سے وجود میں لانے اور کہیں بجا زائد ایک  
 کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں یہاں تک کہ قضا کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے قضا جائز ہو  
 مثلاً کہتے ہیں نوبت ان افضی طهر الیوم اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نوبت ان اذی طهر الیوم اور  
 ادا کی جگہ قضا کا استعمال تو کثرت سے ہوا ہے چنانچہ اللہ فرمایا اِمَّا يَنْظُرُ فِي الصَّلَاةِ فَانْتَشِرْ  
 فِي الْاَرْضِ یعنی جب نماز ادا ہو چکے تو جیسے پہلے زمین میں چلتے پھرتے خریدتے بیچتے تھے اسی طرح  
 کام دھندے کرنا اور دوسری جگہ سے فَاِذَا قَضَيْتُمْ مِثْلَ لَكُمْ یعنی جب ادا کر چکے اپنے حج کے کام اسی  
 لیے فخر الاسلام کی راہ سے کہ لفظ قضا عام ہے جو ادا اور قضا دونوں میں مشتمل ہو گا۔ کیونکہ قضا  
 عبارت ہے فراغ ذمہ سے اور وہ دونوں طرح سے حاصل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں ادا کے معنی  
 میں بھی حقیقت ہو گا بخلات ادا کے کہ اسکا حال ایسا نہیں کیونکہ اس میں شدت رعایت ضرور ہے  
 پس اسکا استعمال قضا کے محل پر مجازی طور پر ہو گا۔ عامہ اکابر خفیہ جیسے قاضی ابو زید اور غفرلہ  
 اور فخر الاسلام وغیرہ اور نیز بعض اصحاب شافعیہ اور حنابلہ اور عامہ اہل حدیث کا مذہب یہ ہے کہ جس  
 سبب سے ادا واجب ہوئی ہے اسی سبب سے اسکی قضا واجب ہوگی مگر عامہ شافعیہ اور معتزلہ اسپر ہیں  
 کہ قضا کے لیے ایک سبب جدید کی ضرورت ہے سوائے اس سبب کے جو ادا کا موجب تھا اور اس سبب سے  
 مراد وہ نص ہے جس سے ادا واجب ہوئی ہے سبب معروض یعنی وقت مراد نہیں کیونکہ وقت تو نفس جو یک  
 سبب ہے نہ وجوب ادا کا حاصل غلاف یہ ہے کہ روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کے لیے جو اللہ نے حکم دیا ہے  
 كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ یعنی حکم ہوا ہر روز روزہ رکھنا وَآتُوا الصَّلَاةَ یعنی پڑھو نماز عامہ خفیہ کے نزدیک  
 یہ نصوص بھنسنہ وجوب قضا پر بھی دلالت کرتی ہیں قضا کے لیے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں عامہ  
 شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات شرع سے معلوم ہوتی ہے کہ عبادت کو اس کے خاص وقت میں ادا کرنا

قربت سے اپنے قیاس سے ایسا نہیں کر سکتے کہ اگر وہ عبادت کسی دوسرے وقت میں کی جائے تو وہی قربت  
 اس سے حاصل ہو جو اسکے خاص وقت میں حاصل ہوتی چنانچہ جمعہ میں شریعت نے فرض کی دو کتین مقرر کی ہیں  
 اور باقی در کا قائم مقام خطبے کو گردانا ہے پھر اپنے قیاس سے سوئے جمعہ کے اور دن میں ایسا نہیں کر سکتے  
 پس عبادت کے خاص وقت کا شرف فوت ہو جائے گا تو اب دوسرے وقت کو اس وقت کی مثل قرار دینے  
 کے لیے ایک نص جدید کا ہونا ضرور ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ جب کسی فعل کا ایک خاص وقت پر کرنا کسی  
 نص سے واجب ہو چکا تو اب اس وقت کے نکل جانے سے اس فعل کا وجوب باطل نہیں ہو سکتا اور مکلف کے  
 پاس فعل کا مثل موجود ہے تو یہ مثل اس چیز کا قائم مقام ہو جائے گا جو اس پر واجب ہوئی تھی شافعیہ کہتے  
 ہیں کہ آیت سے قضاے صوم کا اور حدیث سے قضاے نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ نے  
 فرمایا اَوْ كَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ اگر ماہ صیام میں تم میں سے  
 کوئی بیمار ہو جائے یا سفر میں ہو تو اسے بقدر اُن دنوں کے جن میں روزہ کھایا ہو رمضان کو چھوڑ کر اور  
 دنوں میں روزہ رکھنا چاہیے اور مسلم نے قنادہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا۔ فاذا نسي أحدكم  
 صلوٰۃ او نام عنها فليصلها اذ ذكرو یعنی جس وقت کہ بھول جائے ایک نماز یا ناسی اس  
 سے ہو کر سو جائے پس چاہیے کہ نماز پڑھے جس وقت اس کو یاد کرے پس یہ دونوں وجوب قضا کے واسطے  
 نص جدید ہیں کیونکہ وجوب ادا کا ثبوت دوسرے نصوص سے ہوتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ یہ دونوں جدید  
 نص ثبوت وجوب قضا کے لیے دار و نہیں ہوئی ہیں بلکہ یہ دو اور قائم دن کے لیے ہیں ایک ان میں  
 سے یہ ہے کہ ان سے مثل کا جتنا مقصود ہے جو ادا کا قائم مقام بناتا ہے وہی وجہ ہے کہ جس کا مثل نہیں  
 جتا یا ہے اسکی قضا بھی واجب نہیں جیسے نماز جمعہ و نماز عیدین دوسرے اس بات کی تنبیہ مکلفین کو مقصود  
 ہے کہ تمہارے ذمے اس نماز و روزہ کی ادا باقی ہے جو اپنی نصوص سے تپیر واجب ہوئی ہیں یہ نہ سمجھنا کہ  
 انکا وقت فوت ہو چکا ہے تو وہ بھی فوت ہو جائیں گے کیونکہ جب ادا کرنا مکلف پر واجب ہے تو اسکا چھوڑنا  
 بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ یا تو ادا کرے یا صاحب حق معاف کرے اور معافی کے معلوم ہونے کی کوئی صحت  
 نہیں یا ادا کرنے سے عاجز ہوا و بجز یہاں یا یا نہیں جانا کیونکہ اصل عبادت کے کرنے پر مکلف ضرور قادر ہے  
 گو فضیلت وقت کے حاصل کرنے سے بسبب عذر کے مجبور ہو پس صوم و صلوٰۃ کا وجوب باقی ہے کیونکہ انکی  
 مثل کے ادا کرنے پر مکلف قادر ہے اور جبکہ شرف وقت کا مثل لانا شرع نے مکلف پر واجب نہیں کیا کیونکہ

اُسکی قدرت سے باہر ہے تو فعل کا مثل ۱۰ اس کے لیے کافی ہے ان اگر قضاے نوات شرف وقت کا مثل لانے کے ساتھ وابستہ ہوتین تو تکلف کے ذمے سے ساقط ہو سکتی تھیں تمہارا اداء فوعا کا مثل قاصر پھر ادا کی دو تہین بین کامل و قاصر کامل اسے کہتے ہیں جبکو تمام صفات شرعی کے ساتھ ادا کیا جائے اور جبکو اس طرح نہ ادا کیا جائے وہ قاصر ہے۔ فانکامل مثل اداء الصلوة فی وقتها بالجماعۃ والطواف متوضیاً و

تسلیم المبیع سلیماً کما اقتضاه العقد الی مشتری و یتکلم الغاصب لعین المصنوع بقدر کما

غصبھا ادا سے کامل کی مثال یہ ہے کہ نماز کا ادا کرنا وقت پر جماعت کے ساتھ یا با وضو طہارت کرنا اور بیچ کو ویسا ہی درست اور سالم مشتری کے سپرد کرنا جس طرح معاملہ قرار پایا تھا اور غاصب کا غصب کی ہوئی چیز کو اُسی وصف کے ساتھ رکھنا جس طرح غصب کیا تھا و حکم هذا النوع ان یحکم بالخروج عن

العقدہ بر و علی هذا قلنا الغاصب ذاباع المصنوب من المالك اور ہنر عذہ او وہبہ

لم و سلمہ بخبر عن العهدہ و یكون ذلك اداً ملحقہ و یلغو ما صرح بہ من البیع و الهبۃ اس نوع کا

حکم یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے پر ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اسی واسطے علماء خفیہ نے فرمایا ہے کہ غاصب نے

جب منصوب کو مالک کے پاس فروخت کیا یا بیہن رکھا یا اُسکو بیہ کیا اور سپرد کر دیا تو ذمہ داری سے

نکل جاتا ہے اور اُس کے حق میں یہ ادا کر دینا ہے اور بیع و بیہن و بیہ کا معاملہ تو ہو جاتا ہے۔ ولو غصب

طعاماً فالظہم مالک و هو لا یدری انقطع امره و غصب ثوبہ فاللبس مالک و هو لا یدری

انہ ثوبہ یكون ذلك اداً ملحقہ اور اگر کھا یا غصب کیا تھا پھر اسے مالک سے کو کھلا دیا اور وہ نہیں

جانتا تھا کہ اُسی کا کھا تا ہے یا کپڑا چھینا تھا پھر مالک ہی کو سنا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اُسی کا کپڑا

ہے یہ بھی حق کا ادا کر دینا ہے۔ والمشتري فی لبیم الفاسد لو اعاد المبیع من المبانہ او رهنه

عندہ او فاجر منه او باعه منه او وہبہ لم و سلمہ یكون ذلك اداً ملحقہ و یلغو ما صرح بہ من

البیع و الهبۃ و نحوه اور بیع فاسد میں مشتری نے بیع بائع کو مستعار دی یا اس کے پاس گروی رکھی یا

اجارہ پر دی یا اس کے پاس فروخت کر دی اور سپرد کر دی یہ اس کے حق کا ادا کر دینا ہے بیع اور بیہ وغیرہ کا

ذکر اس موقع پر نو قرار پائے گا و اما الا داء القلم و هو تسلیم عین الواجب مع نقصان صفات

خوا الصلوة بدون تقصید الا رکان اور ادا قاصر عین واجب کو نقصان کے ساتھ سپرد کرنا

ہے جیسے کوئی شخص بغیر تبدیل رکان کے نماز پڑھے یعنی رکوع اور سجود میں ابھی طرح نہ ٹھہرنا ادا سے



ناقص ہر ادا الطوائف محمد ثانیہ رضو طوائف کرنا کہ یہ بھی دے ناقص ہر دود المبیع مشغول  
 بالدين او بالبناء اور بیع کو اس طرح لٹا دینا کہ اسپر قرض ہو جائے یا کوئی جنایت اسپر لگ جائے مثلاً ایک  
 آدمی نے کسی دوسرے سے غلام مول لیا اور بائع نے جو کچھ شری کے حوالے کیا تو وہ مقرض ہو گیا تھا یا  
 اسے عدا کسی کو مار ڈالا تھا یا کسی کا اتمہ یا ذن وغیرہ کاٹ ڈالا تھا اور حسب سودا ہوا تو وہ ان عیبوں سے  
 خالی تھا تو یہ ادا سے ناقص ہر دود المخصوص مباح الدم بالقتل او مشغول بالدين او الجناۃ  
 بسبب عند الغلب اور غصب کیے ہوئے غلام کو اس طرح لٹا دے کہ مباح الدم ہو گیا ہو لیکن کسی کو  
 قتل کر دینے کے یا اسپر قرض ہو گیا ہو یا اسکے ذمے کوئی جنایت خاص کے پاس لازم ہو گئی ہو یعنی کسی کے  
 غلام کو غصب کیا اس وقت تک وہ ہر عیب سے بری تھا مگر غصب کے بان آکر اس نے کسی کو عمرہ مار ڈالا  
 یا کوئی عضو کسی کا کاٹ ڈالا یا اپنے اوپر قرض کر لیا اور ایسی حالت میں خاص کے الگ کر دیا تو یہ ادا سے  
 ناقص ہے و اداء الزیوف مکان الجیاد اذالم یعلم الدائن اور مقرض کا قرض خواہ کو کھرے  
 روپوں کی جگہ کھوٹے روپے اپنی لاطمی کی وجہ سے دینا بھی ادا سے ناقص ہے کھوٹا فروع میں اسکو  
 کہتے ہیں جکوسو و اگر لین مگر بیت المال میں نہ لگے۔ وحکم هذا النوع ان امکن جبر النقصان  
 بالمثل یجبر ولا یسقط حکم النقصان الا فی الاثر و علی هذا اذا ترک تعدیل الارکان  
 فی باب الصلوۃ لا یمکن تداویہ بالمثل ذ لا مثلاً عند الغلب فیسقط ادا سے قاصر کا  
 حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن ہو تو کر دی جاتی ہے ورنہ نقصان کا حکم ساقط  
 ہو جاتا ہے مگر گناہ میں ایسا نہیں ہے وجہ ہے کہ جب نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کیا تو اسکی تلافی  
 مثل کے ساتھ نامکن ہے اسلیے کہ بندے کے پاس اسکا مثل نہیں ہے پس یہ تلافی ساقط ہوگی وجہ  
 اسکی یہ ہے کہ مثل یا تو عقل سے مقرر ہو سکتا ہے یا نقل سے اور جبکہ تعدیل ارکان ایک ایسا وصف  
 ہے جس کا مثل اصل سے جدا گانہ نہ شرعاً نے مقرر کیا ہے نہ عقل نے تجویز کیا ہے تو اسکی تلافی کسی شے  
 سے نہیں ہو سکتی بجز گناہ کے و تو ترک الصلوۃ فی ایام التشریق فقضاہا فی غیر ایام التشریق  
 لا یجبر لانه لیسوا بالتکبیر بالمعبر عنہا اور اگر ایام تشریق میں نماز میں ترک ہو گئیں اور پھر  
 انکو دوسرے دنوں میں قضا کرے آداب بغیرات تشریق نہ کہے کیونکہ بلند از اسے کبیر کرنا ایام تشریق  
 ہی میں ہر نماز کے بعد واجب ہے دوسری نمازوں میں واجب نہیں پس جو عبادت ایک خاص وقت میں

مشرع ہے دوسرے وقتوں کو اس پر قیاس نہ کرنا چاہیے وجہ اسکی یہ ہے کہ بلند آواز سے تکبیر و امت سے ہر گز  
خاص ایام تشریق میں واجب ہے اور جبکہ ان دنوں میں چھوٹ گئیں تو ذلت سے ساقط ہو جائیں گی کیونکہ  
ان کا مثل نہیں ہے اور سالانہ ہندو کے ایام تشریق میں ان کو ایسے قضا نہیں کر سکتے کہ ایام تشریق میں  
نماز کے بعد گنتی کی تکبیرات واجب ہیں ان کے سوا شرع نہیں و قلنا فی ترویج قراءات الفلحۃ والفتوحۃ

والشہد و تحبیرات العیدین ان یخبر بالحدود اور علمائے حنفیہ کے نزدیک اگر مصلی نے الحمد نماز  
میں نہیں پڑھی یا دلت قنوت روگئی یا التحیات روگئی یا تکبیرات عیدین روگئیں تو سجدہ سو سے  
ان سب کا مواضع ہو جائے گا کیونکہ یہاں نقصان مثل کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے اور شرع نے جو فعل کو  
نازین واجب کیا ہے اس کے چھوڑنے سے بعد سلام کے دو سجدے مع التحیات اور سلام کے واجب کیے  
ہیں ولو طاف طواف الفرض بعد ثابخیر ذلک بالبدن و هو مشاہد شرعاً اور اگر طواف زیارت  
جو فرض ہے بے وضو کیا تو دم دینے یعنی قربانی کرنے سے اس کی بدلہ ہو سکے گا کیونکہ شرع نے اس کا مثل  
دم دینے کو مقرر کیا ہے۔ و علی هذا الوادی زیفا محضان جید نفہک عند القابض کاشتی لہ علی

المدیون عند ابی حنیفہ لانه لا مثل لصفۃ المبودۃ منفردۃ حتی یکن حبرہا بالمثل اس  
طرح اگر کھرے روپیوں کی جگہ کھوٹے روپے ادا کیے اور قابض کے پاس سے جلتے روپے تو اس صورت میں  
امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرض خواہ کو دیون سے کچھ لینے کا حق باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ کھرہ بین ایک ایسی  
صفت ہے کہ بالقرادہ اس کا مثل نہیں تاکہ مثل کے ذریعہ سے اس کی تلافی کی جائے اور امام ابو یوسف کا  
اس مسئلے میں یہ مذہب ہے کہ رب الدین اس کھوٹے کی مثل دیون کو واپس دے کر کھرہ اس سے ملے گا

ولو سلم العبد مباح الدم بمجبا یر عند الغاصب او عند البائع بعد البیع فان هلك عند  
المالك او المشتري لزمه الثمن وبری الغاصب بعقار اصل الا د ۱ ۶ اور اگر غاصب یا  
بائع نے مالک یا مشتری کو غلام ایسی حالت میں سونپا کہ وہ غاصب کے پاس بیب جنایت کے مباح الدم  
ہو گیا یا بائع کے پاس بعد البیع مباح الدم ہو گیا پس اگر مالک یا مشتری کے پاس مالک ہو گیا تو مشتری پر  
ثمن لازم آئے گا اور غاصب یا بائع ضمان سے بری ہوں گے کیونکہ یہ سپرد کردینا ان کا مشتری و مالک کو  
اور سمجھا جائے گا۔ وان هلك بثلک الجنایۃ استند الہلالۃ الی اول سببہ فضا دھا نہ لہ  
یوجد الا د ۱ عند ابی حنیفہ اور اگر وہ مباح الدم غلام سپرد ہونے کے بعد قصاص میں مارا گیا تو اب

اُس کا ارا جانا سبب اول یعنی جنایت کی طرف مضاف ہوگا اور گویا امام عظمیٰ کے نزدیک اصل ادا کا  
وجود ہی نہیں پایا گیا پس قیمت غاصب کے ذمے اور تمام خسر بائع کے ذمے ہوگا کیونکہ ادا ناقص ہے  
مگر صاحبین کے نزدیک یہ ادا سے کامل ہے کیونکہ عیسے ادا سے کامل میں خرابی واقع نہیں ہوتی  
پس اُن کے نزدیک عیسے تو چاہیے کہ بقدر نقصان کے دامن کے لیے رجوع کرے امام ابو حنیفہ  
اور صاحبین کا خلاف بیع میں سے غصب میں متفق ہیں۔ والمعضوبین اذا ردت حاملاً یفعل

عند الغاصب فانت بالولادة عند المالك لا يبرء الغاصب عن الضمان عند أبي حنيفة  
اور اگر منصوبہ لونڈی غاصب کے پاس خود غاصب کے زلت سے یا دوسرے کے زلت سے حاملہ ہوگئی اور  
مالک کے پاس واپس جا کر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو امام صاحب کے نزدیک غاصب ضمان سے بری  
نہیں ہوگا کیونکہ ولادت کا سبب حل سے جو غاصب کے ان حامل ہوا اور صاحبین کے نزدیک حل  
ہلاکت کا سبب نہیں بلکہ اس کا سبب ولادت ہے جو مالک کے ان جا کر وقوع میں آئی اور اگر کسی دوسرے  
سے وہ حاملہ لونڈی مری تو غاصب کے ذمے تاوان نہ ہوگا بلکہ اس پر قیمت پڑے گی اور اس پر سب کا اتفاق  
ہے مثلاً اُس لونڈی نے غاصب کے پاس کسی کو عہد امارڈالا تھا اور بھرا مالک کے ان جا کر وہ قصاص میں  
ماری گئی تو غاصب کے ذمے اس کی قیمت ہوگی اور اگر غاصب کے پاس شوہر سے یا مالک سے حل رہ گیا  
اور بھرا مالک کے ان جا کر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو غاصب کے ذمے تاوان نہ ہوگا اور اگر آزاد عورت  
سے بزور زنا کیا اور وہ بچہ جننے میں مرگئی تو اس کا خون بہا زانی غاصب کو نہ دینا ہوگا کیونکہ غصب ال  
میں تاوان آتا ہے اور آزاد عورت ال نہیں کہ غصب اُس کا تاوان لازم آئے نہ حاصل و هذا

اباب ہوا لہذا ملاکان اونا قضا وانا یصارا لی القضاء عند تعذر الا داء ولہذا

یتعین المال فی لودیعہ والوکالہ والنصب لو ادا المودع والوکیل والغاصب  
ان یمسک العین ویلضم ما یماثلہ لیس لہ ذلک بجرہ اور کھو کہ اصل تسلیم حقوق میں ادا کرنا ہے  
کامل ہو یا ناقص اور ادا کو قضا کی طرف ایسی حالت میں پھیرتے ہیں کہ ادا کرنے سے سندور ہو کیونکہ قضا  
قائم مقام ادا کے ہے اور قائم مقام کی طرف جب رجوع کی جاتی ہے کہ اصل پر عمل کرنے میں غدر ہو اسی  
دوسلے مال و دیوت اور وکالت اور غصب میں تعین ہوگا اور اگر مودع یعنی دہ شخص جس کے پاس مال  
امانت رکھا گیا ہے اور وکیل اور غاصب اصل چیز کو روک کر اُس کے مائل کو دین آئیے اُن کے اختیار میں

نہیں یاد رکھو کہ روپے اور اشرفیان عقود اور فروغ میں ابو حنیفہ کے نزدیک تین تین شافعی کے نزدیک تین تین ہیں البتہ روایت۔ نکالت اور غصب میں سب کے نزدیک تین تین ہیں۔ ولوباع شبثا وسلمہ  
 فظہر به عیب کان المشتري بالملک من الاخذ والذو اور اگر کسی شے کو فروخت کیا اور  
 اسکو سپرد کر دیا پھر عیب معلوم ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ رکھ لے یا نہ رکھے کیونکہ یہ ادا سے ناقص ہے  
 پس نقصان کی وجہ سے تو مشتری کو پھرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور بسبب اہل ادا کے لیے کا حق  
 حاصل رہتا ہے اور یہ حق حاصل نہیں کہ بیع کو روکے اور نقصان لے۔ وباعتبار ان الاصل

هو الاداء بقول شافعی الواجب علی الغاصب رد العين المضمومة برون تغییرت فی رد  
 الغاصب تغیرا فاحشا وجب الاداء بسبب نقصان اور چونکہ اصل ادا سے اس لیے امام شافعی  
 کہتے ہیں کہ غاصب پر بیعت منسوب کا دالیں کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب منصوب چیز میں بہت کچھ تغیر  
 کر دے اور غاصب پر اس کے نقصان کا تاوان واجب ہو گا بہت کچھ تغیر کرنے سے یہ مراد ہے کہ  
 چیز کا نام بدل جائے اور اس کے عمدہ منافع جاتے رہیں اور غرض کچھ کی کچھ ہو جائے و علی هذا

حفظ قطعها او ساحذ فنی علیها دارا و شاة فذبحها وشواها و عبا فصرها و اد  
 حظه فزرعها و بنت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده اس قاعدہ کلیہ کی بنا پر یہ ہو  
 کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے گیوں غصب کیے تھے انکو پس لیا یا سید ان غصب کیا تھا اس پر مکان  
 بنا لیا یا بکری کو غصب کیا تھا اسکو قتل کر لیا اور بھون لیا یا انکو غصب کیے تھے انکو توڑ لیا یا گیوں  
 غصب کیے تھے انکو زمین میں بونیا اور کھیتی نکل آئی تو یہ سب اشیا جن میں استعد تغیر آیا شافعی کے  
 نزدیک مالک ہی کی ہیں اسکو چاہیے کہ ان میں بقدر نقصان کے تاوان غاصب بھرے کیونکہ ان میں  
 غاصب کے فعل سے بہت کچھ تغیر آگیا یا تا تک کہ ان کا نام بھی بدل گیا اور اس کی غرض کچھ کی کچھ ہو گئی  
 و قلنا لعلها للغاصب بحسب علیہ رد التمیمہ اور علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں غاصب  
 کی ہو گئیں اور وہ مالک کو قیمت ادا کرے مالک کا اب چیزوں سے کوئی تعلق نہ رہے گا غاصب ان کا  
 مالک ہو جائے گا قبل ادا کرنے تاوان کے کیونکہ اسکی صنعت حقومہ نے مالک کا حق ایک وجہ سے  
 مٹا دیا مگر قیمت دینے کے پیشتر ان سے نفع لینا حلال نہیں اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ میں باقی  
 اس لیے مالک کا حق منقطع نہ ہو گا اور فعل غاصب کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ ممنوع ہے پس مالک کا

سبب نہ ہوگا قاعدہ کلیہ اس مقام کا یہ ہے کہ ضرر شدید کو دور کر کے بذریعہ ضرر خفیف کے پھر ضرر خفیف والا اپنا نقصان دوسرے سے لے لگا۔ و لو غصب غصباً فضرر بہاد راہما و تبرأ فاخذ ہا وانا یراد  
شافعی فذہبنا لا یقطع حق المالك فی ظاہر الروایۃ اور اگر غصب کیا چاندی کو اور اُس سے روپے بنالیے یا سونا غصب کر کے اشرفیان بنالین یا بکری کو غصب کر کے ذبح کر لیا تو ظاہر الروایت میں ان سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا یہ چیزیں مالک کو دلاوی جائیں گی کیونکہ چاندی سونے کے سکے بنالینے سے اُنکے نقد ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا اسی طرح بکری کا نام بھی ذبح کے بعد باقی ہوا بطلان کی ہوئی بکری کہیں گے اور پہلے زندہ بکری کہلاتی یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس میں بھی غاصب مالک جو بایگائیکامل قیاس و امتیاز کے۔ و کذا لک لو غصب قطناً فضررہ  
ادخل لا متبجہ لا یقطع حق المالك فی ظاہر الروایۃ اسی طرح اگر روٹی کو غصب کیا پھر اسکو کاتا یا سوت کو غصب کیا پھر اسکو بنا تو ظاہر الروایت میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا کیونکہ ان میں زیادہ تغیر نہیں آتا ہے اور اس صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ خواہ قیمت اُنکی غاصب سے یوں اور وہ چیزیں اُنکے حوالے کرے یا چیزیں آپ رکھے اور غاصب اُنکے نقصان کا تاوان بھرے دینقوع من ہذہ مسئلۃ المضمونات اور اسی سے مضمونات کا مسئلہ نکلتا ہے یعنی جب منصوب چیز میں تغیر زیادہ آگیا تو حقیقہ کے نزدیک غاصب بد اسکی قیمت آئے گی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک منصوب کا ضمان آوے گا۔ و قال لو ظہر العبد المضمون بعد اخذ المالك ضماناً من الغاصب  
كان العبد ملکا للمالك رد ما اخذ من قیۃ العبد اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر ظاہر ہو وہ غلام غصب کردہ شدہ اُس وقت جبکہ مالک نے اسکا ضمان غاصب سے لیا تھا تو غلام مالک کی ملک میں رہے گا اور مالک جو قیمت غلام کی لی تھی وہ واپس کر دے مطلب یہ کہ غاصب نے غلام کو غصب کر کے چھپا دیا تھا اور اسکا تاوان مالک کو دیدیا تھا پھر وہ ظاہر ہوا تو اب وہ امام شافعی کے نزدیک مالک ہی کا رہے گا کیونکہ اسکا حق تاوان اور غصب کی وجہ سے جاتا نہیں رہا تھا اور مالک پر یہ وجہ ہے کہ اسکی قیمت بقدر غاصب کی ہے واپس کر دے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب اُسکل مالک رہے گا کیونکہ غصب اور تاوان دینے کی وجہ سے مالک کا حق اُسپر سے اٹھ گیا گو اُسکے ظاہر ہونے کے بعد معلوم ہو کہ قیمت مذکور سے غلام زیادہ کا ہے ہر صورت میں وہ غلام غاصب ہی کا رہے گا مالک کو اختیار

نہوگا کہ فاصب کی دی ہوئی قیمت کو واپس کر کے اُس غلام کو خود لیے ان اگر فاصب نے منسوب غلام کی  
 قیمت اپنی قسم پر دی ہو اور بجز زیادہ کا نکلے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے اُسی قیمت پر اکتفا کرے چاہے  
 غلام کو لے لے اور قیمت مذکور فاصب کو پھیر دے واما القضاء وحوان قضاء دو قسم بدسم ایک وہ  
 جس میں ادا کے ساتھ مالک ہو اسکو قضا بشل معقول کہتے ہیں بھر اگر مالک صورت دہنی و دون میں  
 ہے تو کامل ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے کامل اور اگر صرف منوی مالک ہو تو قاصر ہو جیسا کہ مصنف  
 نے کہا ہے قاصر اسی کو ناقص بھی کہتے ہیں مثلاً واجب کے عوض ایسی چیز دی جائے جو صورت و منوی  
 میں اس کے ساتھ مالک رکھتی ہو جیسے ایک چمچہ دار روپیہ کے بدلے دوسرا چمچہ دار روپیہ دینا تو یہ قضا  
 بشل معقول کامل ہے اور اگر واجب کے بدلے میں وہ چیز دی جسکو واجب کے ساتھ مالک مودی حاصل  
 نہیں ہے صرف منوی مالک ہے تو وہ قضا بشل معقول قاصر ہے جیسے بھالے روپے کے گہون اتنی قیمت  
 کے دے دینا جس قضا میں کسی قسم کی مالک نہ ہو وہ قضا بشل غیر معقول ہو اور غیر معقول سے یہ مراد ہے  
 کہ بندے اس میں مالک کو اپنی معقول سے دریافت نہیں کر سکتے نہ یہ عقل کے نزدیک وہ مردود ہے کہ عقل  
 عقل بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مثل نقل کے محبت سے بلکہ نقل سے بھی قوی ہو لیں ایسی قضا کا ادراک  
 بجز شرع کے اور طور سے نہیں ہو سکتا بخلاف پہلے قسم کے کہ اُس میں معاشرہ کے عقل بھی مالک کی جان  
 لیتی ہو دیکھو روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل نہیں ہاورد روزے میں کسی قسم کی مالک  
 نہیں پاتی نہ دونوں میں صورت میں مالک ہے نہ کوئی منوی مالک پائی جاتی ہو اب مصنف کا بل د  
 قاصر کی خود تفسیر کرتے ہیں قال کامل من تسلیم مثل الواجب مودۃ ومعنی کن غصب  
حظہ قاصداً مصلحاً من غیر حطلۃ ویکون المودی متلاً مودۃ ومعنی قضا لے کامل وہ ہے  
جس میں تسلیم مثل واجب مودۃ ومعنی ہو مثلاً کسی شخص نے کسی کے ایک قفیز گہون غصب کر کے تلف کر دیے  
تو ایک قفیز گہون کا بھی ضامن ہوگا اور دونوں چیزیں منی فسخ کیے ہوئے گہون اور جو گہون  
تاوان میں دیے جائیں گے صورت دہنی میں مانع ہوئے قفیز نفع قاف و کسفا دیاے معروف ذلے مجہ  
موقوف ایک پانے کا نام ہے جو بارہ صلح کی برابر ہے اور ہر صلح آٹھ رطل کا اور ہر رطل مونی ۲۲  
تولہ پونے سات ماشہ بھر کا ہوتا ہے اور رطل مٹی پیمپن تولہ پونے نو ماشہ بھر کا وکذا وکذا حکم و فی التلیات  
اور میں حکم تمام تلیات کا ہے تلیات وہ چیزیں ہیں جو وزن کو کے یا پانے میں بھر کر کتی ہیں یا شمار کر کے

لیکن مقدار میں قریب قریب ہیں جیسے چھوڑے وغیرہ اور کبھی اسکی تفریق یوں کرتے ہیں کہ جو چیز بازار میں  
اگر کچھ وہ مثلی سے پیسے زید نے خریدے اور کچھ دوسرے من بھر چھوڑا اسے غصب کر لیا اور وہ چھوڑا اسے زید کے پاس بھیج  
میں آگئے تو اسے دوسرے من بھر چھوڑا دیا کر کے خرید دیا تو دوسرے چھوڑا اسے پہلے چھوڑا دیا  
صورت و معنی میں مثل ہیں۔ و اما القصر فهو لا یماثل الواجب صورة و یماثل معنی

غصب شاء فهلك ضمن قيمتها والبقية مثل شاء من حيث المعنى لا من حيث  
الصورة قضاے قاصدہ سے کہ جو صورتہ واجب کے مائل ہو مثلاً مائل ہو مثلاً کسی شخص نے بکری  
کو غصب کیا اور وہ ہلاک ہو گئی تو اسکی قیمت کا ضامن ہو گا قیمت مثلاً بکری کے مثل سے ہو گا نہیں  
کیونکہ دونوں میں مالیت برابر ہے پس قیمت بکری کی قائم مقام ہو سکتی ہو اس لیے اسکو بکری کی قیمت  
پولتے ہیں و الاصل فی القضاء الصالح اور قضا میں اصل کامل ہے اور اس کے تعذر ہونے کی صورت  
میں قضا ناقص سے اسکی تلافی کی جاتی ہے مثلاً غصب غاصب کے پاس باقی نہ رہی تو اس کا  
ضامن دینا اس پر واجب ہے اور تادان مثل سے ہوتا ہے اگر وہ چیز مثلی ہو اور اگر مثل ملے تو تادان قیمت سے ہو گا

وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا غصب مثليا فهلك في يده وانقطع ذلك عن ايدي الناس

ضمن قيمته يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الصالح انما يظهر عند الخصومة فلما  
قبل الخصومة فلا تصور حصول المثل اسی واسطے امام عظیم نے فرمایا جب کسی مثلی چیز کو غصب کیا اور  
اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی اور بازار میں معدوم ہو گئی تو جگرے کے دن جو اسکی قیمت کو دینی ہو گی غصب  
کے دن سے پہلے کی نہیں دینی ہو گی کیونکہ مثل کا ملتا ہر طرح ممکن اور امام محمد کے نزدیک جو قیمت اس سے  
کی بازار میں نہ ملنے کے روز ہو گی دینا پڑے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک جو قیمت غصب کے دن ہو گی  
دینا پڑے گی۔ اور جب تک مثل کامل پر عمل ممکن ہو مثل ناقص پر عمل نہ کریں اس لیے امام ابو حنیفہ نے  
فرمایا ہے کہ اگر زید نے عرد کا ہاتھ کاٹ ڈالا بھر اسکو مار ڈالا تو اسی طرح قاتل کے ساتھ بھی کرنا چاہئے تاکہ  
ہر فعل کی جزا بالترتیب مل جائے کیونکہ فعل متعدد میں تو قاتل کے ساتھ متعدد فعل کرنا چاہئے تاکہ فعل  
کامل کی روایت سے ہو ان اگر مقتول کا ولی صرف قتل پر اقتصار کرے تو یہ بھی جائز ہو اور اس صورت میں  
بعض فعلوں کی معافی بھی جائے گی۔ فاما لا مثل لہ صورتہ ولا معنی لا یکن ایجاب القضاء  
اور جس کا مثل کسی طرح کا نہ ملے نہ صورتی نہ معنوی تو اس میں قضا بھی واجب نہیں ہوتی کیونکہ قضا تو

شل کا بل یا مثل ناقص کے ساتھ واجب ہوتی ہو اور جس کا شل ہی نہ ہو تو اسکی قیمت کے ذریعہ سے  
تضا ہوتی ہے اور جو مقوم بھی نہ ہو تو اس میں بکرا گناہ کے کوئی ضمان نہیں کیونکہ نہ اسکا شل صوری یا ایجابی  
ہے نہ معنوی لہذا المعنی یعنی بوجہ اس بات کے کہ جس چیز کا شل نہ صورت ہو تا ہے نہ مثلاً تو اس میں تضا  
بھی واجب نہیں ہوتی قلنا ان المنافع لا تقضن بالاملاق لان ایجاباً لضمان بل مثل متعدد  
و ایجاب العین كذلك لان العین لا یماثل المنفعة لا حوۃ ولا معنی طائے غنیمہ نے فرمایا  
ہے کہ منافع کے تلف کرنے سے ضمان نہیں آتا کیونکہ منافع میں باہمی تفاوت ہونے کی وجہ سے نفع کا ضمان  
شل کے ساتھ مقرر ہو نہیں سکتا اسی طرح ایجاب عین بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ عین منافع کا مائل نہ صورت  
ہے اور نہ مثلاً منافع میں باہمی تفاوت ایک کھلی ہوئی بات ہے دیکھو کوئی گھوڑا عمر کام دیتا ہے کوئی  
دیا اچھا کام نہیں دے سکتا اور ایجاب عین سے یہ مراد ہے کہ منافع کا ضمان روپے پیسے وغیرہ کے ساتھ  
ناممکن ہو کیونکہ ان میں اور منافع میں نہ صوری مماثلت ہے اور نہ معنوی جو تین مماثلت نہ ہو نا تو ظاہر ہے  
اور مماثلت معنوی مفقود ہونے کی تفصیل اس طرح ہو کہ منافع اعراض ہیں جو دو زانوں میں باقی نہیں رہتے  
اور جو چیز ایسی ہوتی ہے اسکا جمع کرنا ممکن نہیں اور جس کا جمع کرنا ناممکن ہو اسکی قیمت مقرر نہیں ہو سکتی  
اور جو چیز مقوم نہ ہو اسکا ضمان قیمت کے ذریعہ سے مقرر نہیں ہو سکتا اور شل معنوی قیمت ہو کر کا ادا غصب

عبد ا فاستخدمه شهرا اودا راضا کن فیہا شہرا ثم رد المصوب الی المملک لا یجب علیہ  
ضمان المنافع خلا فان شامی فی حق الاثم حکما و انتقل جزاؤہ الی دادا لا یخیرة مثلاً کسی نے  
غلام کو غصب کر کے ایک مہینے خدمت لی یا گھر کو غصب کر کے ایک مہینے اس میں رہا پھر مصوب کو مالک کے  
پاس لوٹا دیا تو ضمان منافع کا نہیں آئے گا امام شافعی کا اس میں خلافت ہے ان گناہ اسکے ذمے رہیگا  
اور آخرت میں سزا پائے گا۔ و لہذا المعنی لا تقضن منافع البضع بالشہادة الباطلة علی الطلاق  
یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے جھوٹی شہادت دے کر طلاق کسی عورت پر قاضی کے پاس ثابت کرادی تو منافع  
بضع میں جو نقصان بہتری کا اس جھوٹی گواہی سے زوج کو پہونچا گناہ کبیرہ گواہ پر ہوا اگر ضمان نہیں  
آئے گا۔ ولا یقتل منکوحہ الغیہ اس طرح منکوحہ غیر کے قتل کر ڈالنے سے قاتل پر قصاص آئے گا اگر  
خادم کو جو نقصان بہتری کے منافع کا پہونچا اسکا معاوضہ کچھ نہیں ہوگا ولا باطوطی حتی و طوطی زوجہ  
النسان لا یضمن للزوج شیئا اسی طرح ایک آدمی نے کسی غیر آدمی کی عورت کے ساتھ صحبت کر لی تو اسکو



اُس عورت کے شوہر کو بطور ثمان کے کچھ دنیا نہ بڑائیگا اگرچہ بعد ثبوت زنا مدشرعی قائم ہوگی۔

البتہ زنا اور زانیہ کا ثمان غنیمہ کے نزدیک بھی واجب ہے اور زانیہ سے مراد جانور کا دو حادہ بچہ اور زنیہ کا پھل وغیرہ نہیں اگر منصوب غاصب کے ہاں خود بخود ہلاک ہو جائے یا غاصب ہلاک کر ڈالے تو دونوں صورتوں میں اُسکی قیمت غاصب کو دینی آدے گی اور زانیہ کے ہلاک کر ڈالنے سے قیمت دینی آتی ہے اور خود بخود ہلاک ہو جانے سے قیمت دینا نہیں ہوگی اور منافع کی قیمت نہ خود بخود ہلاک ہو جانے سے دینی آتی ہے نہ غاصب کے ہلاک کر ڈالنے سے اور اجارے میں جو منافع کے عوض میں روپیہ پیسہ گھوڑا بچہ بیل بکری کتاب وغیرہ دینا شرع نے تجویز کیا ہے یہ سرت امتحان کے طور پر ہے ورنہ حقیقت یہاں بھی منافع کا جمع کرنا حلال ہے اور جب جمع نہیں ہو سکتے تو اُنکی قیمت بھی مقرر نہیں ہو سکتی مگر شرع نے لوگوں کی ضروریات اور حوائج کو مد نظر رکھ کر سہولت کے لیے ایسا کر دیا اگر کسی کو عبور دریا کے لیے ناؤ کی ضرورت ہو یا ستے سے پانی بھر دانے کی حاجت پڑے یا مکان رہنے کو چاہیے یا کسی شہر کو جانے کے لیے سواری کی احتیاج ہو تو اسکا کام بغیر اسکے کیسے چل سکتا ہے اسلئے شرع نے اجارے کو مشروع کر دیا اور جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اُسکا حکم تعدی نہیں ہوتا اسلئے غصب کے منافع میں یہ قیاس جاری نہیں ہو سکتا اسکا اپنا علیحدہ حکم ہے پس جسکے لیے نہ مثل ضروری ہے نہ ممنوی اُسکا ثمان واجب نہیں۔ الا اذا

اورد الشیء بالمثل مع انہ لا یماثلہ صوریہ ولا معنی فیکون مثلاً شرعاً عجیب قضاؤہ بالمثل الشرعی ونظیرہ ما قلنا ان الفدیۃ فی حق الشیء العانی مثل الصوم مگر جس وقت شرع ایسی چیز کے لیے کوئی مثل مقرر کرے یا جو دیکر وہ صورت و متماثل نہیں ہے تو اُس مثل کے ساتھ اُس چیز کی قضا واجب ہوگی اور یہ مثل شرعی کہلائے گا چنانچہ شرع نے شیخ فانی کے لیے روزے کا مثل فدیہ مقرر کیا ہے روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ نقل اس میں اور روزے میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پاتی نہ دونوں صورت میں مثل جین نہ کوئی ممنوی مماثلت پائی جاتی ہو مالت صوری نہ تو ناؤ یا غار ہے کیونکہ صوم عرض ہے اور فدیہ عین ہے اور ممنوی مالت نہ تو اس سے ثابت ہے کہ صوم میں نفس بھوکا رکھا جاتا ہے اور فدیہ میں بھوکے کو سیر کیا جاتا ہے شرع کی طرح فدیہ روزے کا قائم مقام ہے جس طرح مٹی کو اُٹھانے پانی کا قائم مقام بنایا ہے کہ اگر پانی نہ تو اُس سے دسی ہی مہارت حاصل ہوتی ہے جیسی پانی سے اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہو و علی الذین یطیعونہ فدیۃ حکم کیوں مولوی نذیر احمد صاحب

نے اپنے ترجمہ قرآن میں آیت کے معنی یوں کیے ہیں کہ جن کو کھانا دینے کا مقدور ہے ان پر ایک روزے کے بدلے میں ایک محتاج کو کھانا کھلا دینا لازم ہے مولوی صاحب نے اس جگہ دو غلطیاں کی ہیں ایک تو بیوقوفانہ کے معنی مقدور کے لگائے ہیں حالانکہ طاقت عرب کے محاورے میں قدرت کے معنی میں جس سے مراد ان کی دولت مندی اور تو نگری سے مستعمل نہیں دوسرے ترجمہ غلط کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ بیوقوف پر لائے ناہیہ مقدور اور لا بیوقوفہ کے معنی یہ ہیں کہ جنگور روزہ رکھنے کی طاقت نہیں اور قرآن میں انکی مثالیں کثرت سے ہیں چنانچہ بین اللہ لکھن تفضلوا فی لا تفضلوا یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ واسطے تاکرہ ہمو اور خمس الائمہ کی رائے یہ ہے کہ طاقت میں ہمز و سلب اخذ کے لیے ہے جس سے بیوقوف مشتق ہے اس صورت میں معنی آیت کے یہ ہوے کہ جن لوگوں کی طاقت کو روزہ سلب کرتا ہے تو انکو روزے کے بدلے میں فدیہ دینا لازم ہے اور مراد اس سے شیخ ثانی ہے کہ مولانا سید غلام علی آزاد بلگرامی سبوتہ المرجان میں کہتے ہیں کہ مولانا سید طفیل احمد بلگرامی کا قول ہے کہ افعال میں ہمز کا سلب کے لیے آنا سماعی ہو نہ قیاسی اور نکت سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ طاقت کی ہمز و سلب کے لیے ہے اور فدیہ دینے میں اور ایک محتاج کو کھانا کھلانے میں بھی بڑا فرق ہے کیونکہ ایک محتاج کو کھانا کھلانے کا کوئی سیار نہیں اور فدیہ کے لیے میار مقرر ہے چنانچہ ہر روزے کے برے سکین کو اتنا کھانا دیا جاتا ہے جتنا کہ صدقہ نظر دیا جاتا ہے اور کواد حاصل گیہوں یا گیہوں کا آٹا یا گیہوں کے نٹھو یا کشمش مقرر ہیں اور فی زمانہ نازن نصف صاع کا اسی روپے چہرہ دار کے سیرے کچھ کم دو سیر ہوتا ہے اور چھوڑا ہے یا جو ہون تو ایک روزہ کا فدیہ ایک صاع ہوئے یہ مثال حق اللہ کی ہے حق العباد کی مثال میں معنف کہتے ہیں - والد بتر فی القتل خطا و مثل النفس مع انہ لا مشاہدہ بینہما اور قتل خطا میں نفس کا مثل خون بہا قرار دیا ہے تو اس سے اسکی قضا ہوگی باوجودیکہ اس میں اور آسین نہ صوری مانتے نہ معنوی ہیں انسان کے ارٹوٹل تاوان مال کو مقرر کرنا یہ ایک ایسی بات ہے جسکو قتل نہیں سمجھ سکتی کیونکہ انسان کے سامنے مال کی کیا حقیقت ہے مگر اللہ نے دیت کو اسلئے مشروع فرمایا ہے کہ اگر قاتل قتل عمد ثابت نہونے کی وجہ سے قصاص سے بچ جائے تو ایک نفس مفت میں معدوم نہو -

تذیل کفار کو ایمان لانے کا حکم ہے کیونکہ وہ اس کے ادا کرنے کے اہل ہیں بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ ایمان لانے کا خاص حکم ان ہی کے لیے واقع ہے اور یونہی تو خود ایمان رکھتے ہیں انکے

حق بین ایمان کا امر واقع نہیں ہو سکتا اور جہان کسین بظاہر انکی نسبت یا امر ہو مگر لایا تھا اَللّٰہُ عَلَیْہِمْ  
 اِیْمَنُوْا لے ایمان دیا ایمان لاؤ تو اس میں مفسرین کا اختلاف بعض یہ کہتے ہیں کہ مراد اس سے یہ ہو کہ ایمان پر  
 ثابت قدم اور برقرار ہو اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب منافقین کی طرف سے مطلب یہ ہے کہ تم دل کو زبان کے  
 ساتھ موافق کرو اور بعض کے نزدیک خطاب ہو نہیں اہل کتاب کی طرف سے اور مراد یہ ہو کہ قرآن اور رسول پر ایمان  
 (۲) صد اور قصاص وغیرہ کے اور امر میں بھی کفار مخاطب ہیں کیونکہ جب یہ معاملات انتظام عالم کے لیے مسلمانوں  
 جاری ہونگے تو کفار کے حق میں بھی انکا جاری ہونا ضرور ہے تاکہ وہ معاصی سے اجتناب کریں کیونکہ اگر اہل غنیفہ  
 کا مذہب یہ ہے کہ حدود و قصاص معاصی کے زائل کرنے والے اور پاک کرنے والے نہیں بلکہ وہ معاصی لے کر کفار  
 دکنے والے ہیں رس، جو معاملات دنیاوی کفار اور مسلمین میں دائر ہیں جیسے خرید و فروخت اور بارہ وغیرہ  
 ان میں بھی کفار مثل مسلمانوں کے خطاب انکی کے ساتھ مخاطب ہیں پس مسلمانوں کو چاہیے کہ انکے ساتھ بھی  
 معاملہ کریں جیسا باہم کرتے ہیں اور ان تینوں باتوں میں علماء اہل سنت کا اتفاق ہو مگر شرائع یعنی نماز  
 روزہ و حج اور زکوٰۃ کے معاملے میں ایک حیثیت سے اتفاق ہوا اور دوسری حیثیت اختلاف اتفاق تو  
 اس میں ہے کہ کفار کو ان شرائع کے وجوب پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے عاقبت میں موافق ہوئے کہ خطاب  
 کیونکہ امر کا مقتضی یہ ہے کہ اُسکے لزوم و ادا کا اعتقاد رکھا جائے پس جیسا کہ کفار اعتقاد اہل ایمان کے  
 ترک پر آخرت میں مذہب ہوں گے ویسا ہی اعتقاد وجوب شرائع کے ترک پر انکو مذاب ہو گا اور اختلاف  
 اس میں ہے کہ ان شرائع کے وجوب ادا کی نسبت بھی کفار کو خطاب یا نہیں بعض علماء عراق حنفیہ اور  
 امام شافعی اور سنی اکثر اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ اس باب میں بھی کفار مخاطب ہیں اور شرائع کا ادا کرنا  
 واجب ہے مگر عامہ علماء اور اہل نہر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفار انکے ساتھ مخاطب نہیں انکے نزدیک قاعدہ  
 کلیہ یہ ہے کہ جو چیز مسلمان سے سقوط کا احتمال رکھتی ہے تو اُسکے ادا کرنے کے واسطے کفار مخاطب نہیں چنانچہ نماز  
 روزہ اور حج و زکوٰۃ اگر اہل ایمان اور حیض اور دوسرے عذر سے ساقط ہو جاتے ہیں اور جبکہ سقوط  
 کا کسی حال میں احتمال نہ ہو جیسے ایمان تو اُسکے ادا کرنے کے لیے کفار بھی مخاطب ہیں اور اسی پر متاخرین کا  
 محل در آمد ہے کیونکہ سب پہلے تو کفار کو ایمان کی تکلیف ہے اُسکے بعد اسے شرائع کی در حالت کفر میں  
 ادا سے عبادت کے ناجائز ہونے اور اسلام کے بعد تفضلے عبادت کے واجب نہ ہونے میں کسی کا خلاف نہیں بیان  
 سے ثابت ہوتا ہے کہ جو امام شافعی کا یہ مذہب بتاتے ہیں کہ کفار ادا سے عبادت کے لیے مخاطب ہیں انکی غلطی ہے





بیچ موجود ہو اور ایک دوسرے کا کلام سن لاسی طرح صوم دراصل کھانا پینا پھوڑ دینے کو کہتے ہیں مگر شرع  
اس پر قیدین بڑھا دی ہیں کہ جو کوئی روزے کا اہل ہو یعنی مرد و زنان اور عورت پاک حیض و نفاس سے  
وہنیش کے ساتھ کھانا اور پینا اور جاع کرنا بیچ صادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک پھوڑے دیکھ المنوع

الاول ان يكون المنهي عنه موعين ما ورد عليه النهي فيكون جدينا قبيحا فلا يكون  
مشروعا أصلا قسم اول کا حکم یہ ہے کہ منیٰ منہ میں وہ چیز جو سپر نہی دار دہوئی ہو پس اس کی ذات  
تبیح ہوگی اور وہ چیز بالکل کسی حالت میں مشروع نہوگی اور ایسا ہی بیچ اصل پر کہ اصل قباحت وہی  
سمجھی جاتی ہے جو منیٰ منہ کی ذات میں ثابت ہونے پر کہ غیر کی وجہ سے اس میں آگئی ہو پس منیٰ منہ کی ذات کا بیچ  
ہونا دو حال سے خالی نہیں ایک تو یہ کہ اسکے تمام اجزاء بیچ ہوں اسکو بیچ لذات کہتے ہیں دوسرے کہ  
بعض اجزاء بیچ ہوں اسکو بیچ بجزئہ بولتے ہیں اور ان دونوں کا ایک حکم ہوا اور دونوں کو بیچ بعینہ کہتے ہیں  
اور اسکے دو طور ہیں ایک ضمنی دوسرے شرعی بیچ ضمنی وہ ہے جسکی قباحت عقل کے نزدیک بغیر کھولنے شرع کے  
روشن ہو جیسے کفر کہ وہ ایسے سنی کے لیے موضوع ہے جو اصل وضع میں بیچ ہیں اگر شرع اسکو نہ کھولتی تب بھی عقل اسکی  
حرمت کو مانتی کیونکہ نسیم کے کفران فہم کی برائی عقل کے نزدیک مسلم ہے اسی لیے حرمت کفر کا نسخ جائز  
نہیں اور بیچ شرعی وہ ہے کہ عقل اسکی قباحت کا ادراک نہیں کر سکتی شرع نے اسکو بیچ کر دیا ہے تو بیچ  
ہو گیا ہے ورنہ عقل اسکو برا نہیں جانتی جیسے انسان آزاد کی بیچ کیونکہ بیچ ایسے سنے کے لیے وضع  
نہیں ہوتی ہے جو عقلاً بیچ ہو مگر اس میں بیچ ایسے آئے کہ شرع نے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینے  
بیچ قرار دیا ہے اور شرع کے نزدیک آزاد مال نہیں ہے اسی طرح بے وضو کی نماز بیچ شرعی ہے کیونکہ شرع نے  
ایسے شخص کو اسے نماز کا اہل نہیں گردانا اور۔ وحکم المنوع الثاني ان يكون المنهي عنه غير ما ضيف

الغير المنهي فليكون منسبا بنفسه قبيحا بغيره ويكون المباح شرعا متبعا للحرام بغيره لا نفسه  
دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ جسکی منیٰ منہ کی چیز ہو اس چیز سے جسکی طہر نہی کی اضافت کی گئی ہے یہ  
قسم حسن بنفسہ اور بیچ بغيرہ ہوگی اور اس کا کرنے والا حرام بغيرہ کا مرتکب کہلائے گا حرام بعینہ کا مرتکب  
نہوگا بیچ بغيرہ اسے کہتے ہیں کہ اس میں غیر کی وجہ سے قباحت آگئی ہو بیچ بغيرہ کی بھی دو قسم ہیں ایک تو یہ  
کہ وہ غیر جسکی وجہ سے قباحت پیدا ہوئی ہے منیٰ منہ کا وصف ہوا اور ہمیشہ اسکے ساتھ قائم رہے اس  
سے کسی طرح زائل نہو سکے جیسے عید قربان کے دن روزہ کو کہ روزہ رکھنا فی نفسہ اچھا ہے مگر اس دن

روزہ رکھنا ناجائز ہے کیونکہ یہ دن اشتر کی طرف سے ضیافت کا دن ہے پس روزہ رکھنے کی حالت میں اس ضیافت کے اعراض لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ وہ غیر مجاور ہو اور مجاور سے یہ مراد ہے کہ کبھی منیٰ عنہ کے ساتھ رہے اور کبھی اس سے زائل ہو جائے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت بیچ گو کہ بیچ فی ذاتہ مشروع ہے مگر اذان جمعہ کے وقت کر وہ تحریمی ہے اور (دہ) یہ ہے جو دلیل ظنی منسوخ ہو اور اسکا ترک کرنا واجب ہے حرام پر عذاب نازل ہو اسی طرح اسپر ہے اور بیچ کے اذان جمعہ کے وقت کر وہ تحریمی ہونے کی وجہ یہ کہ اس سے جمعہ کے لیے ترک سنی لازم آتی ہے جو اشتر نے واجب کی ہے اور جمعہ پڑھنے کے لیے سنی کا ترک ہونا کبھی بیچ کے ساتھ رہتا ہے جیسے کوئی جمعہ کی اذان سن کر بیچ میں مشغول رہے اور نماز جمعہ کے لیے نہ جائے اور کبھی اس سے زائل ہو جاتا ہے مثلاً بائع اور مشتری جمعہ کی نماز کے لیے ہمراہ جائیں اور رستے میں خرید و فروخت کریں اور اگر نہ بیچ میں مصروف ہو اور نہ جمعہ پڑھنے کے لیے سنی کی بلکہ دوسرے کام میں لگا رہا تو اس صورت میں ترک بیچ تو بائی گئی مگر سنی نہ بائی گئی یا در کھو کہ قبیح وضعی کا حکم قبیح لعینہ کی طرح ہو فرق اس قدر ہے کہ قبیح لعینہ بالذات حرام ہے اور اول الذکر میں حرمت غیر کی وجہ سے آئی ہو اور قبیح مجاور کا حکم قبیح لعینہ کا سامنین دع علی هذا یعنی اس قاعدہ کلیہ کی بنا پر کہ نہی تصرفات شرعیہ سے حسن بقدر اور قبیح نفی ہوئی ہو۔ المنی عن التصرفات الشرعیة بقضی تقریر ہا یہ ادا بد لک ان التصرفات

المنی یعنی مشروع عاصیا کا نہ لولہ لم یبق مشروع عاصیا کا نہ العبد عاجز عن تحصیل المشروع

وچینڈکان ذلک غیا للعاجز ذلک من الشارع محال و برفارق الانفال الحسیة

لانہ لو کان عینہا قبیحاً لا یودی ذلک الی فعلی لعاجز لانہ بهذا الوصف لا یحجز العبد

عن الفعل الحسی ملک حنفیہ نے فرمایا ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی واقع ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ کا ثبوت اور جو تحقق ہو جاتا ہے مراد اس سے یہ ہے کہ تصرفات کے بعد نہی کی مشروعیت جیسے پہلے تھی ویسے ہی باقی رہتی ہے کیونکہ اگر مشروع نہیں رہے گا تو بندہ بکلف تحصیل مشروع سے عاجز ہو گا اس صورت میں عاجز کے واسطے نہی ہوگی اور یہاں شارع کی جانب سے محال درناکین سے اس بیان سے انفال حسیہ کا فرق انفال شرعیہ سے ظاہر ہو گیا کہ اگر انفال شرعیہ یعنی تصرفات شرعیہ قبیح لعینہ ہوتے تو یہ امر عاجز کی نہی تک نہ پہنچتا تا اس لیے کہ اس وصف کے سبب بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا۔ ۱۲۰ ابین اس بحث پر روشنی ڈالتا ہوں کہ نہی انفال حسی اور شرعی دونوں سے ہوتی ہے

ان افعال میں سے نہی مطلقا ہو اور کوئی مانع موجود نہ ہو تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ فعل قبیح لعینہ ہو کیونکہ قبیح  
 میں یہی اصل ہے تو اطلاق کی حالت میں یہی متبادر ہوگا اگر جب کوئی قرینہ قبیح لعینہ کے خلاف پر قائم ہو گا  
 تو قبیح نفیہ بر محل ہو گا جیسے اپنی عورت سے حیض کی حالت میں صحبت کرنا حرام نفیہ سے باوجود کہ وہ فعل حسن ہے  
 اور اگر افعال شرعیہ سے نہی مطلقا ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ قبیح نفیہ بر محل ہوگی اور صحبت اور شرعیہ  
 اصل کی وجہ سے ہوگی اگر کسی قرینہ کے ساتھ قبیح لعینہ بر محل کوئی گئے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام  
 احمدؒ ضعیف کو اس مسئلے میں حنفیہ سے خلاف ہے، ان کے نزدیک اگر افعال شرعیہ سے مطلقا نہی ہو تو وہ قبیح لعینہ  
 پر محمول ہوتی ہے کیونکہ یہ کابل ہے اور قبیح میں کمال ہے کہ وہ نہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو اور اگر  
 کوئی قرینہ اس کے ساتھ ہو گا تو قبیح نفیہ بر محل کرینگے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مشروع حسن ہے اور کوئی شے  
 نہی عنہ لعینہ میں سے حسن نہیں پس مشروع میں سے کوئی شے نہی عنہ نہیں ہے! بات کہ کوئی شے نہی نہ  
 لعینہ میں سے حسن نہیں بالاتفاق و بالضرورت ثابت ہے اور اس بات پر کہ ہر مشروع حسن ہے یہ  
 دلیل ہے کہ اکثر شرعیہ بندوں کی درستی معاش و معاد کے لیے جاری کی ہے جیسے سعادت ابدی کا  
 مارا ہے پھر مشروع نہی کی ذات کیسے قبیح ہو سکتی ہے ان اگر کوئی دوسرا قبیح اس سے مل جائے تو ان میں  
 قبیح آسکتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے فعل کا عدم مقصود ہوتا ہے جو ممکن ہو نہ یہ کہ ممکن ہو  
 بندے کے اختیار سے باہر ہو اس لیے کہ بندہ نہی کے مطابق ایسے کام کو چھوڑ دینے سے جو اس کے اختیار میں  
 ہے تو اب پاتا ہے اور اس کے ارتکاب کا عذاب اٹھاتا ہے پھر اگر وہ فعل مستعمل ہو اور بندے کا اس پر اختیار نہ ہو  
 تو اس سے منع کرنا فعل عبث ہے اور اس کو نہی نہ کہیں گے بلکہ نفی اور منع بالین گے چنانچہ از حد سے  
 کہیں کہ مت دیکھ تو یہ نہی نہی کیونکہ محال ہے اور نہی مستحیلا ہے عبث ہے اور نفی و منع تو اس کے  
 بیان کرنے کے لیے ہیں کہ فعل شرعاً تصور الوجود باقی نہ رہا جیسے نماز میں بیت المقدس کی طرف توجہ  
 کرنا پس اصل نہی میں فعل اختیاری کا عدم ہے اور منع کرنے والے کی ضرورت حکمت کا مقتضی ہے کہ  
 کہ نہی بوجہ قبیح کے ہو تو اب یہ ضرور ہوا کہ یہ قبیح اس طور پر متحقق نہ ہو کہ منع کرنے والے کا مقتضی اپنی نہی  
 باطل ہو جائے اس لیے کہ جب شرعیات میں قبیح کو قبیح لعینہ ان میں گے جیسا کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ اور احمدؒ  
 کی رائے ہے تو وہ باطل در محال ہو جائے گا یعنی اس کا وجود شرعاً ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کا  
 اختیار باقی نہ رہے گا اور استحیلات سے منع کرنا فعل عبث ہے اور نہی نفی بن جائے گی حنفیہ کی یہ



مشہور دلیل ہے جس پر مخالفین کی طرف سے یہ دن اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگرچہ امکان شرعی اور قدرت شرعی نے اپنے بانیں مگر امکان بنوی اور قدرت حسی تو موجود ہے اور اس قدر امکان بھی وجود نہیں کے لیے کافی ہو اور ایسی حالت میں نہیں نفی نہ بنے گی حنفیہ کی طرف سے اس کا یوں جواب دیتے ہیں کہ اختیار ہر شے کے مناسب حال ہوتا ہے پس افعال حسی کا اختیار قدرت حسی ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل اس بات پر قادر ہو کہ اپنے اختیار سے نہ تارکے پھر نہ تارکاری سے اُسکو نہیں کہی کی وجہ سے رد کا جائے گا تو قیامت افعال حسی میں بعینہ ہوگی اور افعال شرعی کا اختیار یہ ہے کہ اس میں اختیار شارع کی جانب ہو اور باوجود اسکے اسکے کرنے سے منع بھی کیا گیا تو فعل شرعی نہیں عنہ اذن دیا ہو ابھی ہوگا اور منع کیا ہو ابھی اور یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں یہ تک فعل نہیں عنہ باعتبار اپنی اصل و ذات کے شروع اور باعتبار اپنے وصف کے نتیجہ و تسبیح ہو اور افعال شرعی میں اختیار حسی کافی نہیں جیسا کہ افعال حسی میں کافی ہو وینفع من ہذا حکم البیم الفاسد الاجاب

الفاسدہ والندرجبوم بوم النحر وجمیع صور التصرفات الشرعیہ مع ورود الہی عہما اور اسی پر تصریح ہے حکم بیچ فاسد کا اور اجارہ فاسد کا اور عید الفسخی کے دن دوزخ رکھنے کا اور دیگر تصرفات شرعیہ کا باوجود دار و ہونے نہی کے ان سے نقلتائیں نہ یہب خفی کے علمائے کما ہے کہ جبکہ تصرفات شرعیہ نہی میں بنفسہ اور قبیح غیرہ ہوتی ہے اور ایسا مشروع باعتبار اپنی اصل کے صحیح قرار پاتا ہے تو بیچ فاسد قبضہ کے وقت

ملک کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ مصنف اسکی تفصیل کرتے ہیں البیم الفاسد بعید الملک عند القصد باعتبار انہ بیع لینے بیچ فاسد مثلاً بیچ ربوا قبضہ کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ وہ بیچ بلا سلی کے جو کچھ اصل بیچ کے واسطے ضرور ہے جیسے رکن بیع یعنی ایجاب و قبول اور محل بیع یعنی بیچ کا پایا جانا اور بیع مشتری کا اس کام کی اہلیت رکھنا اور آپس کی تراضی کے ساتھ ایجاب و قبول کرنا ان میں سے کسی میں غفل نہیں و جبب نقضہ باعتبار کہ نہ حرثا لغیرہ اور بوجہ حرام وغیرہ ہونے کے اسکا توڑنا بھی واجب اور وہ حرام وغیرہ بوجہ زیادتی کے ہو گئی ہے کیونکہ شروع نے ایک مجلس کی دو چیزوں میں مساوات جب کی ہے اسی طرح تمام بیوع فاسد و کا حال ہے کہ وہ ماصلا مشروع ہیں اور بوجہ غیر مشروع پس بیع فاسد میں قبض ہو جانے سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ وہ باصلہ مشروع ہے اور باعتبار اپنے وصف کے فاسد ہے اور بوجہ حرام وغیرہ ہونے کے اسکا توڑنا بھی واجب مگر جہاں کہیں بظاہر ایسا واقع ہے کہ باوجود افعال شرعیہ سے نہی کے منع و عیت باقی نہیں اسکی وجہ دوسری ہے جیسا کہ مصنف

کئے ہیں وہاں اعلان الکحل بالمشرکات یعنی شرکات سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَلَا تَنْكِحُوا  
 الْمَشْرِكَاتِ وَمَنْكِحُوا مَن لَّا يَمْلِكُ دِينَ سِوَاكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ اِس کی منکو سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَلَا تَنْكِحُوا  
 مَا لَكُمْ اَبَاءُ لَهُمْ دِينٌ مِّنْ دِينِكُمْ وَلَا مَوْلَاؤُكُمْ اُولَٰئِكَ سَبِيلُ مَا تُحِبُّوْنَ اِس طرح غیر کی مستعدہ اور منکو سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ  
 قرآن میں جو آیات سے والحصنات من النساء اس میں بیان ہوئی عورتوں سے نکاح کی ممانعت ہے  
 باوجودیکہ نکل نکل شرعی سے لیکن یہاں کسی طرح مشروع نہیں رہا و حکام الہیہ اس طرح محارم کے  
 ساتھ نکاح کرنا حرام ہے چنانچہ قرآن میں ہر حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اَتَمَّهَا نَکَحْتُمْ وَبَنَاتُکُمْ وَاَخْوَاؤُکُمْ وَ  
 عَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ وَبَنَاتُ اَخَوَکُمْ وَبَنَاتُ اَخَوَاتِکُمْ یعنی حرام کی گئیں تپرائیں تمہاری اور بیٹیاں  
 تمہاری اور بیٹیاں تمہاری اور بھوپہیاں تمہاری اور خالائیں تمہاری اور بھوپہیاں اور بھانجیاں اس  
 حرم سے بھی مراد نہی ہے اس لیے کہ تحریم اور نہی دونوں منع کے معنی میں ہیں والکحام بغیر شہود  
 اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ حدیث میں آیا ہے لَا تَنْکَحُوا الْبَشَرُ د یعنی  
 نکاح نہیں ہے مگر گواہوں سے ہو بہی نے روایت کیا ہے اور زہری نے اس کو غریب کہا ہے اور قسطلی نے  
 میں ہے کہ اس کا اخراج دارقطنی نے کیا ہے اگرچہ لا نکاح نفی کا صیغہ ہے مگر مراد اس سے نہی ہو اگر ایسا نہ ہو  
 اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نکاح بغیر گواہوں کے واقع نہ ہو مالا نہ کہ واقع ہو جائے تو لان موجب النکاح  
 حل التصرف و موجب بھی حرم التصرف فاستحال الجمع بدینہما کیونکہ نکاح سے تصرف  
 کا طائل ہوتا ثابت ہے اور نہی سے تصرف کی حرمت ثابت ہے اور طاعت و حرمت دونوں کا اجتماع ناممکن  
 ہے تفصیل ہاں یہ ہے کہ مسائل بالا میں افعال شرعی سے نہی ہے جس کا مقتضی قبح وغیرہ مگر شریعت  
 باقی نہیں رہی اور یہ مقتضی قبح صیغہ کا ہے تو وجہ اس کی یہ ہے کہ شریعت ایسی چیز میں باقی رہ سکتی ہے  
 جس کی حرمت کو شریعت حکم کے ساتھ ثابت رکھنا ممکن ہو اور مسائل مذکورہ صدر میں ان دونوں  
 باتوں کا اثبات ممکن نہیں کیونکہ نکاح کا مقتضا تو یہ ہے کہ تصرف طلال سے اور نہی کا مقتضا یہ ہے کہ  
 تصرف حرام سے اور یہ دونوں متضانی ہیں تو جمع ہونا ان کا استحیل ہے لہذا مسائل مذکورہ میں نہی  
 اپنے اصل معنی میں نہیں فیصل علیٰ نفی پس نہی رہا نفی اور نسخ بدیہ اور مجاز کے محمول ہوگی اور یہ  
 دونوں شریعت کی بقا کو نہیں چاہتے کیونکہ شریعت کا باقی رہنا اقتضا ہے تصور فعل کی ضرورت  
 سے لازم ہے کیونکہ بندہ فعل کو اختیار خود بجا لانے یا اختیار خود ترک کرنے میں مبتلا کیا گیا ہے اور نہی میں

اسی طرح کی ابتلا نہیں ہے اسی طرح بیع آزاد شخص کی اور بیع بچے کی ادوہ کے پیٹ میں اور بیع بچے کی  
زر کے صلب میں انحال شرعیہ میں سے ہیں مگر یہاں نہیں سے مجازاً نہیں ہر ادوہ مطلب یہ کہ ان چیزوں  
کی مشروعیت باطل ہے کیونکہ بیع کے لیے مال کا ہونا شرط ہے اور آزاد شخص مال نہیں اسی طرح پیٹ میں  
ادوہ کے اور ریشہ میں زر کے بچہ معدوم ہے پس مال نہ ہوگا اور ریشہ شکوکا لوجود و بچہ مال نہ ہوگا

فاما موجب البیوع ثبوت الملك وموجب النحر حرمة الصرف وقد امکن الجمع بینہما بان

بملت الملك ويحرم الصرف اليس نرى لو تخير العصور في ملك المسلم يفي ملكه فيها ويحرم  
الصرف اور بیع فاسد میں بیع کا مقتضا ملک کا ثابت ہو جاتا ہے اور نہی کا مقتضا تصرف کا  
مرا م ہوتا ہے تو ان دونوں باتوں کا اس طرح جمع ہونا ممکن ہے کہ ملک تو ثابت ہو جائے اور تصرف حرام  
مثلاً کسی مسلمان کی ملک میں انگوڑوں کا رس شراب بن جائے تو ملک مسلمان کی اس میں باقی رہے گی  
اور تصرف حرام ہے وعلمنا یعنی اس قاعدہ کی بنا پر کہ نہی انحال شرعیہ سے انکے برقرار رہنے  
کو چاہتی ہے فالا صوابنا اذا نذر بصوم يوم النحر حقیقہ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یوم النحر کو روزہ  
رکھنے کی نذر بانی یوم النحر سے مراد قربانی کا دن ہے کہ وہ ذبیحہ کا دسواں دن ہے اور یہی مشہور ہو گیا کہ  
مالا کہ گیارہویں اور بارہویں کو بھی قربانی ہوتی ہے۔ وايلى النشويں اور ایام تشریق میں روزہ  
رکھنے کی تمدانی۔ ایام تشریق گیارہویں۔ بارہویں اور تیرہویں ماہ ذیحجہ کی ہوا کو ایام تشریق اس لیے  
کہتے ہیں کہ عرب کے لوگ قربانی کے گوشتوں کو ان دنوں میں دھوپ میں سکھایا کرتے تھے۔ بیم نذرا

لان نذر بصوم مشرودہ اسکی تفسیر صحیح ہے کیونکہ مشروع روزے کی نذر ہے اگر روزہ ان ایام میں  
نا مشروع ہو تا تو تب بھی صحیح ہوتی جیسا کہ دوسرے گناہوں کی تفسیر صحیح نہیں مگر ایام زفر اور ایام  
شافعی کہتے ہیں کہ ان دنوں کے روزے کی تفسیر صحیح نہیں کیونکہ منی عنہ مصیبت ہو۔ مسلم کی روایت میں  
ہے کہ آنحضرت نے فرمایا لا نذر فی عصیۃ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ کے گناہ میں نذر نہیں ہے جواب  
اسکا یہ ہے کہ انحال شرعیہ کا مقتضایہ ہے کہ منی عنہ باصلہ مشروع اور بوصفہ قبیح ہو تو ان ایام  
کے روزوں کی نذر با اعتبار اصل کے مشروع ہوگی البتہ وصف مصیبت کا روزوں کے فعل سے  
متصور ہوگا اس لیے حکم یہ ہے کہ ان ایام میں انظار کر کے دوسرے دنوں میں قضا کیے تاکہ مصیبت  
سے خلاصی حاصل ہو جائے ظاہر ہے کہ قربانی کے دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا باعتبار اپنی

اصل کے مشروع ہے کیونکہ کھانا پینا اور جماع ترک کرنا نیت کے ساتھ تقویٰ میں داخل ہے اس سے قوت  
شہوانی مغلوب ہوتی ہے گران دنوں کے روزے اس لیے نامشروع قرار پائے ہیں کہ اللہ نے یہ دن اپنی طرف  
سے ضیافت کے بنائے ہیں پس اگر ن دنوں میں روزے رکھے جائیں گے تو ضیافت اتنی سے اعراض لازم آئیگا  
اور اجابت دعوت کا ترک نامشروع ہے پس اجابت دعوت کا کہ واجب ہے ترک کرنا ان دنوں کے  
روزوں کے لیے بنزلے وصف کے ہوگا اور وہ منہی عنہ ہے اور کھانے پینے کا اور جماع کا ترک کرنا بنزلے  
اصل کے ہے اور وہ عبادت ہے پس روزے ان ایام میں اپنی اصل کی جہت سے مشروع ہوئے اور اپنے  
وصف کی جہت سے غیر مشروع قرار پائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ روزے کے صرف تذرمانتے میں اور روزہ  
رکھنے میں بڑا فرق ہے اول ذکر صحیح ہے کہ روزہ فی نفسه طاعت ہے اور گناہ اس میں ضیافت  
اکسی کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے آیا ہے اور یہ گناہ اس وقت میں ہے کہ روزہ رکھے اور اگر اپنے  
اُسکے رکھنے کو واجب کرے تو اس میں کیا گناہ حاصل کلام یہ ہے کہ روزے کے لیے ایک جہت عبادت  
کی ہے اور دوسری جہت گناہ کی اور تذرمانتا پہلی جہت کے اعتبار سے ہے پس ترک اجابت دعوت  
اکسی کے محض ذکر سے گناہ لازم نہیں آتا اس لیے تذرمانتا صحیح ہے کیونکہ ذکر میں اور کرنے میں فرق ہے  
اور تذرمانت میں فقط ذکر سے نہ کرنا اس لیے اسکو مشروع کرنا ان ایام میں لازم نہیں اس لیے کہ تذرمانتا بقول  
ہے اور قول سے تیز منہی عنہ اور مشروع میں ممکن ہے اور مشروع کرنا ایجاب بالفعل ہو اور فعل سے تیز  
جہت عبادت اور جہت محصیت کی نامکن ہے اسکی نظیر ہے کہ اگر گھی میں چھو امر مالے اور وہ گھلا ہوا  
ہو تو اسکی بیج جائز ہو کیونکہ گھی میں اور نجاست میں امتیاز ممکن ہو پس بیج صرف گھی پر وارد ہو سکتی ہو اور بیج اس کے  
تاجائز ہو کیونکہ نجاست میں اور گھی میں تمیز مشکل ہے۔ وکذا لو نذر بالصلوة فی الاوقات المکروہ فیہ لا یزید

بعبادة مشروع لما ذکرنا ان النہی یوجب بقاء النصرف مشروعاً ولہذا قلنا لو شرع فی النفل فہذا

الاوقات لو نہ بالشرع وارتکاب الحرام لیس بلانہم للزوم الاقام فانہ یوصی بہ حتی حلت الصلوۃ بارتکاب

بشرع غروب ہوا و دو کھما ممکنہ الا تم بدو نہ اسکا ہذا اسی طرح اگر اوقات کردہ  
میں نماز ادا کرنے کی تذرمانی تو یہ فہم صحیح ہوگی کیونکہ یہ تذرمانت مشروع کی ہے جیسا کہ ہم ابھی  
ذکر کر چکے ہیں کہ منہی بقاء تصرف کو مشروعاً واجب کرتی ہے اس لیے غنیہ کہتے ہیں کہ اگر اوقات  
کردہ میں نماز مشروع کرے تو اس کا پورا کرنا اس پر لازم آجائے اگر کوئی یہ کہے کہ اوقات کردہ میں

ناز کا تمام کرنا لازم ہونے کی حالت میں حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تمام کرنے کے لیے حرام کا ارتکاب ضرور نہیں اس لیے کہ اگر نفل کو شروع کرنے والا اتنا صبر کرے کہ وہ وقت مکروہ تک نہ جاتا اور دوسرا وقت شروع شروع ہو جائے تو اسکو نفل کا شروع کر لینا بدون کراہت ممکن ہے بجا نگاہ دہ داریق سوم بھی یہی ہے جو ہم نے کہا ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز شروع کر لینے سے اسکا تمام کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہے اس سے فرق ہو گیا روزے کو عید قربان کے دن شروع کرنے میں کیونکہ اسکا تمام کرنا بدون کراہت کے ناممکن ہے۔ فائدہ نوبت فیہ کہ بلذیہ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ ان لا یمنع من ارتکاب الحرام پس اگر عید کے دن روزہ نفل شروع کر دیا تو اسکا تمام کرنا لازم نہیں آئے گا امام صاحب اور امام عجمی کے نزدیک یہاں ارتکاب حرام کے بغیر تمام کرنا روزے کا ناممکن ہے کیونکہ دن روزے کا سیارہ ہے پس روزے کا تمام کرنا اس دن بغیر کھانے پینے سے اعراض کے ناممکن ہے اور یہ کہ روزے کا بغیر کراہت کے تمام کرنا ناممکن ہے بظاہر ان ناز کے ناز کے اوقات مکروہہ میں فاسد نہ ہو سکے اور روزے کے ایام منیہ میں فاسد ہو جانے کی بنیاد یہی ہے کہ وقت ناز کے لیے ظرف و سبب اور دن روزے کے لیے سیارہ ہے تو دن روزے کی صفت لازم کی طرح ہو گا اور وقت ناز کے لیے مجاور کے قلیل ہو گا تو سیارہ کے فساد سے روزے میں فساد ضرور آئے گا کیونکہ دن کے تمام اجزاء روزے کا سیارہ ہیں۔ اسی لیے اگر کوئی قسم کھائے کہ میں روزہ نہ رکھوں گا تو ایک ذرا سی دیر کے روزہ رکھنے سے بھی مانع قرار پاتا ہے اور وقت ناز کا سبب و ظرف پس سبب کی حیثیت سے تو وقت اور ناز میں مناسبت ضرور ہے چنانچہ اگر ناز کا بل واجب ہوگی تو ناقص اور انہوگی جیسا کہ فجر کے وقت اور اگر ناقص واجب ہوگی تو ناقص اور ہوگی جیسا کہ عصر کے وقت اور ظرفیت کی حیثیت سے وقت کا تعلق ناز کے ساتھ صرف بطور مجاورت کے ہو گا نہ صفت کے اس لیے فساد وقت کی وجہ سے ناز میں نقصان آجائے گا فساد نہیں آئے گا بظلمات روزے کے ایام منیہ سے اس میں فساد آجاتا ہے اس وجہ سے ان دنوں میں اسکو شروع نہیں کر سکتے اور ناز کو شروع کر سکتے ہیں اور اس فرق کا اثر نفل میں کھلتا ہے کہ اگر اوقات مکروہہ میں نماز شروع کی تو تمام کراہت جیسے اور اگر فاسد کر دی تو اسکی قضا واجب ہوگی اور اگر روزہ ایام منیہ میں شروع کیا تو اسکا تمام کراہت جیسے نہیں بلکہ افطار کر دینا چاہیے اور جب افطار کر لیا تو قضا واجب نہ ہوگی۔ ومن هذا النوع وطی الحائض

فان الهی عن قربانها باعتبار الاذی لقوله تعالیٰ یسئلونک عن الهیض قل هو اذی فاعتزلوا

النساء فی الطہر ولا تقربوا من حتی یطہروا اسی نوع یعنی قبیح وغیرہ میں مائتہ عورت سے صحبت کرنا داخل ہے کیونکہ نہی مائتہ سے صحبت کی وجہ ناپاکی کے ہے کہ خدا تعالیٰ فرمایا اگر سوال کرتے ہیں وہ تم سے اسے محمد حیض کے مسئلے سے تم جواب دو کہ حیض ناپاکی ہے اس ناپاکی کے وقت مائتہ عورت سے الگ رہو ان کے نزدیک نہ جاؤ جب تک کہ وہ حیض سے پاک ہوں دلیل سے معلوم ہوا کہ مائتہ سے وطی نہ کرنا بسبب ہمارے کہ ہم اور وہ نجاست سے پھر کسی نے صحبت ایسی حالت میں کر بھی لی تو اس دلی پر احکام مترتب ہوں گے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں ولهذا قلنا یترتب الاحکام علی هذا لو طی اب ان احکام کی تفصیل سننی چاہیے (۱) فیثبت بہا لاحصان حالت حیض میں صحبت کرنے سے مرد محسن قرار پاتا ہے اور پھر اس کے بعد زنا کرنے سے وہ سنگسار کیا جائے گا اگر حالت حیض کی صحبت منہر ہوئی تو وہ محسن نہ قرار پاتا اور بجائے سنگسار کرنے کے سو کو تیس مارے جائے (۲) وتخلل المرأة للزوج الاول جو عورت تین طلاقوں سے بائن ہوئی ہو اور دوسرے مرد نے اس سے عدت کے بعد نکاح کر کے حالت حیض میں صحبت کی تو اب یہ پہلے شوہر کے لیے طال ہو گئی پس اگر حالت حیض کی صحبت تا مستہر ہوئی تو دوسرے شوہر کے لیے طال نہ ہو سکتی کیونکہ مسئلہ مسئلہ ہے کہ جو تین طلاقوں سے بائن ہوئی ہو وہ پہلے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح نہ کر لے اور وہ دوسرا اس سے صحبت نہ کر سکے اور پھر وہ دوسرا اس کو طلاق دے اور اس کی عدت پوری ہو جائے تو اب البتہ شوہر اول سے نکاح کر سکتی ہو (۳) ویثبت بہ حکم المهر والنفقة یعنی حیض کی حالت میں صحبت کرنے سے شوہر پر ہر اور لباس اور نفقہ لازم آجاتا ہے اور اگر وہ اس صحبت کے بعد طلاق دے تو عورت پر عدت لازم ہوگی مالا کہ صحبت سے پیشتر خاوند عورت کو چھوڑ دے تو ہر نہیں ملتا بلکہ جوڑا ملتا ہے المدا بین تین کہیں ہیں پیراہن اور دامن اور جادر (۴) ولو امتنع عن التکین لاجل لصلاف کانت ناشرة عند صاحبها فلا تحقق النفقة اگر حالت حیض میں صحبت کر لینے کے بعد عورت نے مرد کو اپنے ہر لینے کے واسطے دوبارہ صحبت نہ کرنے دی تو نا فرمان قرار پائے گی اور لباس و نفقہ کی تحقق نہ ہوگی۔ اگر کوئی یہاں یہ سوال کرے کہ حالت حیض میں صحبت کرنا حرام ہے تو چاہیے کہ احکام شرعی اسکے لیے ثابت نہ ہوں کیونکہ احکام شرعی نعمت و کرامت ہیں تو شے حرام و معصیت سے ان کا تعلق لائق نہیں مصنف نے اسکا یوں جواب دیا ہو۔ دحو مبرا فعل

لامنافی ترتیب الاحکام اور فعل کی حرمت احکام شرعی کے مترتب ہونے کے منافی نہیں مطلقاً  
 جیسے حیض کی حالت میں طلاق و نكاح الوضوء بالمیاء المصنوبہ اور کسی سے چھینے ہوئے پانی سے وضو  
 کرنا و اکھٹیا دیتوس مغمضوبہ اور پھینکی ہوئی کمان سے شکار کرنا و اللہ بے سبکین مغمضوبہ اور  
 پھینکی ہوئی بھڑی سے فسخ کرنا۔ و الصلوۃ فی الارض المغمضوبہ اور پھینکی ہوئی زمین میں نماز کرنا و الصبح  
 فی وقت السداء اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا فان ترتب لاحکام علی هذه التصرفات  
 پس ان تصرفات پر احکام شرعی مترتب ہوتے ہیں چنانچہ حالت حیض میں دی ہوئی طلاق پر احکام شرعی  
 مترتب ہوتے ہیں اور جب احکام طلاقوں کے عدت وغیرہ کے قبیل سے ہیں وہ ایسی صورت سے بھی تعلق  
 ہوتے ہیں اسی طرح پھینکا ہوا پانی حرام سے گرا اس وضو کرنے پر احکام مترتب ہوتے ہیں اور نماز پڑھنا  
 اور قرآن کا پھونکا ایسے آدمی کے لیے جائز ہو جاتا ہے اسی طرح پھینکی ہوئی کمان کا کیا ہوا شکار اور پھینکی  
 ہوئی بھڑی کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے اور فکاری اور ذبح کی ملک سمجھا جاتا ہے اسی طرح پھینکی ہوئی زمین میں  
 نماز جائز ہے اسی طرح اذان جمعہ کے وقت کی بیج پر احکام شرعی جاری ہوتے ہیں ایسی بیج سے ملک غیر  
 ثابت ہوتی ہے۔ مع اشتغال علی الحیوة باوجودیکہ ان تصرفات مذکورہ میں ہر قسم۔ ابو الحسین بصری اور  
 جہائی اور ابو ہاشم معتزل کا مذہب معاملات میں تو خفیہ کے مطابق ہے اور عبادات میں ان کا مذہب یہ ہے کہ  
 نہیں ان میں مطلقاً بطلان کو واجب کرتی ہے گو دلیل اس بات پر موجود ہو کہ نہیں بیج مجاور کی وجہ سے ہو لیکن  
 مقصود اس سے بطلان ہی ہوتا ہے چنانچہ زمین منسوب میں نماز پڑھنا ان معتزل کے نزدیک باطل ہے اور امام  
 احمد والک سے بھی ایک روایت ہے کہ مکان منسوب میں نماز حرام ہے اور قاضی ابو بکر کہتے ہیں کہ مکان منسوب  
 میں نماز صحیح نہیں گرا سکی قضاء واجب نہیں کیونکہ فعل مصیبت سے بھی فرض زمرے سے ساقط ہو جاتی ہے  
 خفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکان منسوب میں نماز صحیح ہے لیکن کرہت کے خالی نہیں کیونکہ یہ بیج  
 غیر مجاور ہے اور ایسے بیج کا مقضا کے نزدیک کراہت ہے انہیں کا استدلال یہ ہے کہ مکلف پر امور  
 کی بجا اداری واجب ہے اور نہی عنہ امور یہ ہیں کہ اس کی نیت متضاد ہیں جواب یہ ہے کہ اگر امر مذکور  
 یہ ہے کہ نفس امور یہ بجا لانا واجب ہے تو یہ محال ہے اس لیے کہ جو کچھ بجا لائے گا وہ باضر و عین ہو گا اور  
 امور یہ سے غیر ہو گا اس لیے کہ نفس امور یہ مطلق ہے اور یہ عین ہو گا اگر یہ مراد ہو کہ جزئیات و افراد امور  
 میں سے کسی ایک کو بجا لائے تو اب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نہی عنہ امور یہ کی جزئیات میں نہیں ہے

اور تضاد امور بہ الذات اور منی عنہ بالذات میں ہوتا ہے اور صورت مذکورہ صدر میں امور بہ الذات اور منی عنہ بالعرض سے تو بہان تضاد نہ ہو گا اور اسی لیے متاع لازم آتا اگر امر منی کی جہات متحد ہوں یہاں ایسا نہیں ہو لیکہ زمین منصوب میں ناز پر مٹنے کا فعل جب ہو گا ناز ہونے کی وجہ سے اور حرام ہو گا غضب ہونے کے سبب۔ د باعتبار ہذا الاصل یعنی اس اصل کی بنا پر کہ فعل کی حرمت نیت احکام کے مناسب نہیں یا اس اصل کی بنا پر کہ منی تصرفات شریعہ سے شریعت کی بقا کو چاہتی ہے

قُلْنَا قَوْلَ تَعَالَى وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَدْلَةٍ ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ إِهْزَامًا فَاصْلَحُوا هُم خَالِدِينَ  
حَلَّةٌ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِنَّ الْفَاسِقِينَ

اہل الشہادۃ فیستقد انصاح شہادۃ الفاسق لان الفی من قبول الشہادۃ بلدون الشہادۃ محال خفیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کہ جو لوگ پاک امن عورتوں پر زنا کی تحت لگائیں اور چار گواہ نہ لاسکیں تو انکو اس کی کوٹے مار دے اور آئندہ کسی انکی گواہی قبول نہ کرے اور وہ لوگ فاسق ہیں، کہا ہے کہ فاسق گواہی کا اہل نہیں نکاح فاسق کی گواہی سے بندہ جاتا ہے کیونکہ منی قبول شہادت سے بغیر شہادت کے محال ہے کیونکہ کسی شخص کا قبول و عدم قبول اس شخص کے وجود کے بعد تصور ہے پس فاسق کی شہادت کا وصف کہ وہ ادا ہے منعدم ہو گا۔ نفس شہادت اور یہ جو دارقطنی نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ انکام الا بولی و شہادی علی منی نہیں ہے نکاح بغیر ولی کے اور وہ گواہان عادل کے اسکی اسناد وہی ہر طارہ اسکے یہ بھی حدیث میں آیا کہ لا نکاح الا بالشہود یعنی نہیں ہے نکاح مگر گواہان سے پس حقیقہ بچل حدیث کو جو مطلق ہے اس مقید پر حل نہیں کرتے اس لیے انکے نزدیک نکاح کے گواہ ایسے شخصوں کا ہونا جائز ہے جو گناہگار ہوں یا تمت زنا کے برے میں انکو زنا شری ہوئی ہو مگر شافیہ اسناکتے ہیں کہ جب وہ گواہ فاسق ملن ہو گا تو نکاح جائز نہ ہو گا۔ و انما یقبل شہادۃ فساد فی الاداء لا عدم الشہادۃ

اعلا اور انکی شہادت جو مقبول نہیں ہوتی اس کی وجہ محض دامن فساد کا آجانا ہے اور وہ فساد یہ ہے کہ بوجہ فسق کے انکی شہادت میں کذب کا اتمام موجود ہے اور یہ نہیں کہ شہادت ہی معدوم ہو گئی۔ امام شافعی کے نزدیک ایسے شخص کی شہادت جس پر تمت زنا کی حد لگی ہو اور وہ کہے کہ تو بعد از یہ کہ مقبول ہے دلیل ہماری یہ آیت ہے وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا اے ایسے شخص کی گواہی



نہ قبول کرنا صد کا ایک حصہ ہے گو وہ عادل ہو یا نہ اس کی حدیث مقبول ہوگی د علی هذا یعنی اس پر  
 سے کہ فاسقوں کی گواہی ادا میں فساد آجانے کی وجہ سے نامقبول ہو لاجب علیہم اللعان لان  
 ذلك اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق فساق پر لعان واجب نہیں کیونکہ انکی شہادت تو ادا  
 میں فساد ہونے کی وجہ سے نامقبول ہے اور لعان ادا سے شہادت ہے اور جب فسق ہوگا تو ادا نہ ہو سکے گی  
 لعان کے سننے آپس میں لعنت کرنے کے ہیں اور شریعت میں لعان چند گواہیاں مرد و عورت کی ہیں جو تاکیدا  
 اور قسم اور لعنت خدا کے ساتھ بیان کریں اور یہ لعان مرد کے حق میں گالی دینے کی سزا کے قائم مقام حوا  
 عورت کے حق میں زنا کی سزا کے۔

ضمیمہ اکثر اصولیوں کا یہ مذہب ہے کہ نہی عموم و دوام کو چاہتی ہے اور اس سے مدۃ العمر کے لیے  
 مکررات ثابت ہوتی ہیں پس وہ فی الفور کے لیے ہے برخلاف امر کے اور بعض کے نزدیک نہی مثل امر کے نہ دوام کو  
 چاہتی ہے نہ عموم کو مگر قول اول مختار و صحیح ہے اس لیے کہ علماء مقدم و متاخر نہی سے مطلقاً تحریم فعل پر  
 استدلال کرتے ہیں باوجودیکہ اوقات مختلف ہیں اگر اس میں دوام کا اقتضا نہ ہوتا تو ان کا استدلال بھی  
 صحیح نہ ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ نہی سے تباہ و حقیقت فعل کی نفی ہوتی ہے اور حقیقت فعل کی نفی بغیر تنفای  
 داعی کے ہو نہیں سکتی تو نہی کا استعمال دوام میں حقیقت ہوگا اور غیر دوام کے لیے کسی قرینہ کی ضرورت  
 ہوگی مخالفین کہتے ہیں کہ نہی کا مقتضی دوام ہونے میں بڑی خرابی لازم آتی ہوگی کیونکہ مکلف حالت  
 غفلت میں نہیں عنہ سے نہیں بچ سکتا پس اس کا مقتضا دوام ہونا مناسب نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ  
 اقتضا دوام و تکلیف ایسی کے لیے ہو جسکو شعور سے پس جسکو ہمیشہ شعور سے گھا اسکو ہمیشہ کے لیے پہننا  
 نہی عنہ سے واجب اور قول دوام کی تردید میں یہ بھی کہتے ہیں کہ مائضہ کے لیے نہی روزہ نماز سے  
 ہمیشہ کے لیے نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ نہی کا اقتضا دوام نہیں۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ دوام  
 سے مراد دو قسم کا دوام ہے مطلق میں مدۃ العمر کے لیے دوام ہے اور مقید میں مدۃ القید تک کے لیے پس  
 جب تک حیض باقی رہے گا نہی کو بھی مائضہ کے حق میں دوام حاصل رہے گا۔

فضل فی تعریف طریق المراد بالخصوص

فصل نصوص سے مراد کے طریق معلوم کرنے کے بیان میں

اعلم ان المفردة المراد بالخصوص طرقاً جائنا جاسیہ کہ نصوص یعنی آیات و احادیث مراد معلوم

کرنے کے کئی طریقے ہیں منہا ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنى ومجازا لاخر فاللحقيقة اول مثالہ  
 ما قال علماءنا البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزاني نكاحها وقال الشافعي يحل  
 واصلہ ما قلنا لا نمانع حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ  
 بعض ان میں سے یہ کہ جب ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی ہوں تو اس صورت میں حقیقی معنی کا  
 لینا اسلئے ہے جیسا کہ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جو لڑکی زانی سے پیدا ہو تو زانیہ کے لئے اس سے نکاح  
 حرام ہے اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ درست ہے کیونکہ وہ لڑکی شرعی طور پر زانی کی بیٹی نہیں اسلئے اسکی  
 نسب زانی کے ساتھ ثابت نہوگا لیکن صحیح وہی ہے جو علمائے حنفیہ نے کہا ہے کیونکہ وہ حقیقت اس زانی کی  
 دختر ہے کیونکہ اس کے نطفے سے پیدا ہوئی ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تلے کہ نکاحی ما یمن اور نکاحی  
 بیٹیاں غیر حرام ہیں داخل ہوگی کیونکہ حقیقت بیٹی اس عورت کو کہتے ہیں کہ آدمی کے نطفے سے متولد ہوا وہ  
 یہ بات بیان موجود ہے پس زانی کی بیٹی بھی حقیقی بیٹی ہوگی گو اس کے لیے نسب ثابت نہو کیونکہ نسب نسبی ہے  
 تو وہ ایک زانی کی وجہ سے اسکو متبادل نہوگا اور شافعیؒ نے بنا لگنے کے معنی منسوب کیا لگائے ہیں اور  
 یہ مجاز ہے اور حقیقت مجاز سے اولیٰ ہو بنات کہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے حقیقت شرعی مراد رکھی جائے  
 اور وہ یہ ہے کہ منسوب کیا اس کے معنی کے جائیں دوسرا یہ کہ حقیقت لغوی مراد رکھی جائے اور وہ ایسی عورت  
 کے مستوفی سے جو آدمی کے نطفے سے متولد ہوں شافعیؒ نے حقیقت شرعی لی ہو حنفیہ نے حقیقت لغوی کیونکہ  
 حقیقت شرعی مقابلے میں لغوی کے بننے کے مجاز کے ہے اور مجاز حقیقت سے اولیٰ ہے وینفع منہ  
 الاحکام علی المذہبین اس مسئلے دونوں مذہبوں کے موافق تفریعیں نکلتی ہیں۔ من حل  
 الوطی امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زانی نے اس دختر سے نکاح کر لیا جو زانیہ عورت سے اس زانی کے  
 نطفے سے پیدا ہوئی ہے تو اس سے عیبت نہوگا طلال سے اور حنفیہ کے نزدیک حرام ہے ووجوب اللہ  
 اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کے بعد مہر دینا لازم ہو جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ نکاح نہیں ہوا  
 مہر لازم نہ آئے گا ولزم المنفعة اور شافعیؒ کے نزدیک نان و نفقہ دینا لازم ہوگا مگر حنفیہ کے  
 نزدیک نان و نفقہ واجب نہوگا کیونکہ نکاح نہیں ہوا وجوبان النکاح اور شافعیؒ کے نزدیک  
 مہر جانے پر ایک دوسرے کا وارث ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک تو وارث جاری نہوگا۔ ودلائلہ للکتم  
 عن الخروج والبروز اور شافعیؒ کے نزدیک خاوند کو اختیار ہوگا کہ کہیں جانے کی اجازت دے یا

نہ گھر خفیہ کے نزدیک خاوند اس عورت کو کہیں آنے جانے سے نہیں روک سکتا۔ و مضاف احد

الھملین اذا اوجب تخصیصا فی المض دون الاخر فالجمل علی ما لا یستلزم التخصیص ادلی

بعض ان میں سے یہ ہے کہ دونوں میں سے جب ایک محل یا سہ کہ اس میں تخصیص لازم آتی ہے تو وہ

محل اختیار کرنا بہتر ہے جس میں تخصیص نہ ہو کیونکہ تخصیص کی صورت میں نفع کا بعض موجب ترک ہو جائیگا

اور عمل کرنا موجب نفع پر اس سے بہتر ہے کہ بعض موجب کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ نہ چھوڑنے کی صورت میں

زیادہ فائدہ تصور ہے اور محل سیم اول کے فتح اور مائے حل کے سکون اور سیم دوم کے کسر اور لام

سکون سے مجازاً منہ کو کہتے ہیں مثلاً فی قوله تعالیٰ ولا یستقم النساء فلن یقعدوا و اما ۱۱ فینموا

سعیلاً ایضا ملاست کے دو منہ لے سکتے ہیں ایک مجازی اور وہ عورتوں کے ساتھ بہتر ہونے سے

دوسرے حقیقی وہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ہے فالامسترو حملت علی الوقاع کان المض معھو

بہنی جمیع صور وجودہ پس اگر ملاست کے معنی عورتوں کے ساتھ بہتر ہونے کے لینے تو نص کا حکم

تمام صورتوں میں پایا جائے گا یعنی ہر ایک عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے وضو ٹوٹے گا اور مجاہد پانی

نہ لینے کے تیمم کی نوبت پہنچے گی۔ ولو حملت علی المس باید کان المض مخصوصاً بہ فی کثیر

من الصور فان مسل لمحارم والطفلة الضغیرۃ جد اغیر ناقض للوضوء فی اصح قول

الشافعی اور اگر عورتوں کو ہاتھ سے چھونے کے معنی پر حمل کر نیگے تو حکم نص کا عام طور پر تمام صورتوں میں

نہیں پایا جائیگا مثلاً مان بین وغیرہ عورات محارم کو مرد کا ہاتھ چھو گیا یا بہت چھوئی پانی کو ہاتھ لگ گیا

تو وافق صحیح قول شافعی کے دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا پس لمس سے مراد اس جگہ

مجازاً جامع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کر دیا کہ صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جبکہ تم عورتوں سے

صحبت کر دو مگر شافعی کے نزدیک لاسم کے حقیقی معنی معتبر ہیں ویستغفر منہ الاحکام علی

المذہبین اور اس اختلاف پر دونوں مذہبوں کے مسائل متفرع ہوتے ہیں من اباحۃ الصلوۃ

ومسل لمصعف مثلاً اگر عورت کو ہاتھ لگا دیا تو ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور نماز اس سے

درست ہے اور قرآن کو چھونا درست ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ وضو

ٹوٹ جاتا ہے و دخول المسجد اور مسجد میں داخل ہونا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعی

کے نزدیک درست نہیں واضح ہو کہ مسجد میں داخل ہونے کا مسئلہ یوں ہی نکعد یا ہے بظاہر یہاں

اس کا موقع معلوم نہیں ہوتا۔ صحت اکامامۃ اور ایسے آدمی کا امامت کرنا ہمارے نزدیک درست ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں۔ ولزوم التیمم عند عدم الماء یعنی اگر متوضی آدمی نے صورت کو بھولیا اور پانی موجود نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم لازم ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ خود نہیں اڑتا۔ وقل کر المستی انتہاء الصلوٰۃ اور اگر حالت نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا تو ہمارے نزدیک کچھ عروج نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک بوجہ وضو ٹوٹ جانے کے نماز باطل ہوگی اور یوں ترجمہ کرنا کہ جب آدمی کو نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا اور پانی اس وقت موجود نہ ہو تو شافعیؒ کے نزدیک تیمم لازم ہوگا درست نہیں۔ ومنہا ان النقص

اذا قرى بقراءتين اور دی بروایتین چنان حاصل علی وجہ نیحون علایا بالوجهین الی مثالہ فی قولہ تعالیٰ یٰ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْہَکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ

اِلَى الْكُرْفِیِّ وَاَمْسَحُوْا بِرُءُوسِکُمْ وارجلکم قری بالنصب عطفاً علی المضول اور منہ مراد نصوص کے طریق معلوم کرنے کے ایک طریقہ سے کہ جب کوئی آیت دو قراءتوں سے پڑھی جائے یا کسی حدیث میں دو روایتیں ہوں اگر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہ پر مطابقت ہو سکے تو اولے سے چنانچہ اس آیت میں دارجلکم دو طرح بڑھا گیا ہے ایک لام کے فتح سے اس صورت میں مضول پر عطف ہے معنی یہ ہوگئے کہ اسے ایمان والوں کو واجب اٹھو نماز کو تو دھو لو اپنے منہ اور ہاتھوں کو کنیون تک اور سر کو اور دوڑ اپنے پاؤں کو۔ وبالخفض عطفاً علی المسووح یعنی بعض قراءتوں میں دارجلکم لام سنگسے سے بڑھا گیا ہے اس صورت میں اس کا عطف مسوح پر ہوگا اور اب معنی یہ ہوگئے کہ اسے ایمان والوں کو واجب اٹھو نماز کو تو دھو لو اپنے منہ اور ہاتھوں کو کنیون تک اور سر کو اور پاؤں کو۔ کنون تک فحلت قراءۃ التفض علی حالۃ الخفف وقراءۃ النصیب علی حالۃ عدم الخفف وباعتبار

ھذا المعنی قال بعض جواز المسح ثبت بالكتاب پس عمل کیا گیا قرات کسر کا موزہ پسنے کی صورت پر اور قرات نصب کا ایسی حالت پر کہ جبکہ پاؤں میں موزہ نہ ہو اور ایسی جگہ پر بعض علمائے یہ کہا کہ اگر موزہ کا قرآن سے ثابت ہوا ہے۔ اگر اکثر کا یہی مذہب ہے کہ اس کا جواز سنت مشورہ سے ثابت ہوا ہے نہ کتاب اللہ سے اور کسر و محمول سے قرب و جوار پر۔ وکذلک قولہ تعالیٰ یسلوونک عن الخفین قل هو اذی فاعزلوا النساء فی المحض ولا تقربواھن حتی یطھرن قری بالشدید والتخفیف یعنی اس آیت میں بعض نے تو یطھرن کو یا ہے تشرافی کے تحت اور طہر علی کی تشدید اور ہے مفتوح

اور اس ہلہ ساکن اور نون کے فتح سے پڑھا ہے اور فیض حرف طاکو ساکن بغیر تشدید کے پڑھتے ہیں  
 غسل بقرآن الخفیف فیما اذا کان ایامہا عشرۃ وبقراءۃ التشدید فیما اذا کان ایامہا  
 دون العشرۃ وعلیٰ هذا قال اصحابنا اذا انقطع دمہ للحيض قل من عشرۃ ایام لم یحیض  
 وطی المائض حتی تغتسل لان کمال تطہارۃ یثبت بالاغتسال وبلونقطع دمہا عشرۃ  
 ایام مجاز وطمہا قبل غسل لان مطلق الطہارۃ یثبت بانقطاع الدم پس تسفیف کی قرارت  
 معمول سے اسپر کر اسکے حیض کے دس دن پورے گزر جائیں اور تشدید کی قرارت سے خون کا دس دن سے  
 کم میں بند ہو نامراد سے اسی وجہ سے علماء حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ جب خون حیض دس دن تک  
 میں بند ہو تو قیل غسل کے عور سے صحبت جائز نہیں اور اگر دس دن میں پاک ہوئی تو غسل سے پہلے  
 بھی ہیستر ہونا درست ہے کیونکہ پہلی صورت میں خون کبھی جاری ہوتا ہے کبھی بند ہو جاتا ہے اور  
 جب دس دن میں حیض سے فارغ ہوئی تو یہ اکثر مدت سے اس سے زیادہ حیض نہیں ہو سکتا اور حکم میں  
 پاک ہوئی تو احتمال ہے کہ شاید خون بھر جاری ہو جائے اور جب غسل کر دیا تو جانب انقطاع کو ترجیح ہو گئی  
 اور اگر دس دن سے کم میں پاک ہوئی اور اس وقت موافق غسل و تکبیر تحریرہ کے گند گیا تو اب صحبت  
 اسکی بغیر غسل کے بھی درست ہے کیونکہ اسپر اس وقت کی نماز فرض ہو گئی تو مکنا گویا پاک ہو گئی اور  
 برعکس اسکے ہم نے اسلیے حل نہیں کیا کہ جب عورت دس دن میں پاک ہو گئی تو اسے طہارت کا بل  
 مائل ہو گئی کیونکہ خون حیض کے اب عود کرنے کا احتمال نہیں رہتا اور جبکہ کم دنوں میں پاک ہوئی ہو  
 تو خون کے عود کرنے کا احتمال رہتا ہے پس اس صورت میں طہارت کا بل مائل نہیں ہوتی اسلیے  
 غسل کرنے کی طرف حاجت بڑی تاکہ طہارت ہو کہ ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ تسفیف کی صورت میں  
 بھی غسل کرنے کے سنے پر عمل کرنا چاہیے پس اگر دس دن کے بعد حیض کر بھی منقطع نہ ہوگا تو بغیر عورت  
 کے نہائے اس سے صحبت کرنا حرام ہو گا جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے بلکہ یہ صورت اسلیے اسلیے  
 کہ بطن تشدید کے ساتھ منبر لقمید کے سے بطن تشدید سے کیونکہ غسل کرنا بغیر خون بند ہوئے  
 جو طہارت سے نہیں ہوتا اور یہ مقررہ قاعدہ ہے کہ جب مطلق اور مقید ایک حکم میں وارد ہوں تو مطلق  
 کامل مقید پر واجب ہے تو جواب اسکا یوں دیا جائے گا کہ سوق کلام یہ ہے کہ عور سے حیض کی حالت  
 میں جماع کرنے سے بجز گندگی کے اور کوئی چیز مانع نہیں چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ وبلونقطع عن الحيض

الای خوة یعنی تم سے اس محمد حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تم کہہ دو کہ گندگی سے پس عورتوں سے حیض کے وقت میں طہرہ رہو اور جب خون حیض کا آنا بند ہو گیا تو گندگی جو صحبت کرنے کو مانع تھی جاتی رہی اور جب مانع اٹھا گیا اور صحبت کرنے کا مقصد یعنی نکاح موجود ہے تو مرد کو صحبت کرنا جائز ہے خواہ عورت نہلے یا نہ نہائے مگر اس تقدیر پر منافی کی گنجائش ہے اس طرح کہ گندگی سے مراد نجاست مرئیہ نہیں ہو کر نہ فرج ایک ایسی چیز ہے جیسے ہر وقت ہی نجاست موجود رہتی ہے بلکہ مراد اس سے نجاست مکی ہے اور یہ عورت کے نہائے تک باقی رہتی ہے پس نہائے تک مرست واجب ہوگی جو اب اس کا یہ کہ گندگی سے نہ مطلق نجاست مراد ہے اور نہ نجاست مکیہ بلکہ وہ نجاست مرئیہ مقصود ہے جس سے جبلت انسانی خود بخود نفرت کرتی ہے اور وہ فرج میں خون حیض کا ہونا ہے اور مقید میں گوہ کا ہونا پس مانع ہی نجاست ہے اور جب یہ مانع ہو جاتی ہے تو طبیعت کی نفرت بھی جاتی رہتی ہے خواہ غسل کرے یا نہ کرے لہذا یعنی اس وجہ سے کہ مطلق پاکی ثابت ہوتی ہے خون کے بند ہو جانے سے قلنا اذا انقطع دم الحيض لعشرۃ ایام

فی آخر وقت الصلوة تلزمها فريضة الوقت وان لم يبق من وقت مقدار ما يغتسل فيه ہمارے علمائے کہا ہے کہ اگر دس روز پورے ہو کر حائضہ عورت کو خون آخر وقت نماز میں بند ہو تو اس عورت پر فريضہ وقت لازم ہو جائے گا گو اتنا وقت باقی نہیں کہ غسل کر سکے بلکہ عورت ایسے وقت کپڑوں سے فارغ ہوئی کہ نماز کا وقت آنا آخر ہو گیا کہ اس میں صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو تو عورت پر امام بوضیئہ کے نزدیک اس وقت کی نماز لازم آئے گی کیونکہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے و لو انقطع دمها لاقبل من عشر ایام فی آخر وقت الصلوة ان بقى من الوقت

مقدار ما يغتسل فيه و تحرم للصلوة لئلا تنقضها الفريضة و لا فلا اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا اگر خون بند ہونے کے وقت اس قدر وقت باقی ہے کہ عورت غسل کر کے نماز کی نیت باندھ سکتی ہو تو اسپر فريضہ وقت لازم آجائے گا اور اگر اس سے کم وقت ہے تو فريضہ وقت لازم نہیں ہوگا۔

سوال جبکہ اتنا وقت آخر ہو گیا کہ اس میں صرف تکبیر تحریمہ کی یا غسل کی بھی گنجائش ہے تو عورت پر اس وقت کی نماز کا فرض ہونا اسپر ایک مشکل کا ڈالنا ہے۔

جواب اس وقت کی نماز اس لیے فرض کی گئی ہے کہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے پھر اگر وقت حقیقت بڑھا جائے تو نماز ادا کر لے ورنہ تضا کرے مگر امام زفر کے نزدیک

اسہر قضا واجب نہیں کیونکہ ایسے کام میں سر سے ادا ہی واجب نہیں ہوئی ہے اس لیے قدرت ماحل نہیں اور ایسے اقبال کا کہ اللہ شاید وقت کو متدکدے تو قدرت ماحل ہو جائے اعتبار نہیں کیونکہ ایسا احتمال بعید ہے اس لیے ماحکلف نہیں ہو سکتا اسکے کئی جواب ہیں پہلا جواب یوں ہے کہ حقیقت قدرت ادا کے لیے شرط ہے جبکہ وہی غرض ہو لیکن یہاں تو قضا مقصود ہے اور اس کا سبب موجد ہے تو ادا کی قدرت کا امکان بھی بوجہ امتداد وقت کے کافی ہے چنانچہ جب یوشع مبنی نے بیت المقدس کا محاصرہ کیا جبکہ کا دن قحطی کی رات اور دن میں آست ہو سوی کو سواے عبادت کسی کام کے کرنے کی اجازت نہ تھی اور رات بھر چاہتی تھی اور فتح کا کام باقی تھا یوشع نے دعا کی کہ بار خدا یا آفتاب کو رک دے تاکہ رات نہونے پائے خدا نے انکی دعا قبول کی اس طرح مقام صبا ضلع خیبر میں جناب سرور کائنات سر مبارک حضرت علیؑ کی گود میں رکھے لیٹے تھے کہ وحی نازل ہوئی اور حضرت علیؑ نے ابھی عصر کی نماز نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہو گیا اس وقت حضرت دعا کی اللھم انہ کان فطعنک وطاعة رسولک فارد علیہ الشمس یعنی بار خدا یا علی تیری اور تیرے رسول کی طاعت میں تھا آفتاب کو تو اس کے لیے لوٹا دے آفتاب ڈوب چکا تھا یکایک پھر طلوع ہوا اور دھوپ پھیل گئی اور حضرت علیؑ نے وضو کیا اور نماز عصر ادا کی جیسا کہ طحاوی نے شکل انوار میں روایت کی ہے مگر یہ روایت اس محل پر وارد کرنے کے لائق نہ تھی مولوی حافظ احمد المعروف بہ لاجیون کا نور الانوار میں اس کو اس مثال میں لکھا تا درست ہے کہ آفتاب کو روکنے اور لوٹانے میں بڑا فرق ہے یوشع کے لیے آفتاب ٹھہرایا گیا تھا اور آنحضرتؐ کے لیے لوٹایا گیا اور نہ حضرت سلیمانؑ کا یہ واقعہ اس مقام کی مثال کے قابل ہے کہ جب گھوڑوں کا ملاحظہ کرنے میں انکی نماز عصر فوت ہو گئی تو اللہ نے انکے لیے سورج کو لوٹا دیا جیسا کہ علامہ تغا زانی نے تلوخ میں اس موقع پر ذکر کیا ہے دوسری خرابی علامہ تغا زانی کی مثال میں یہ ہے کہ تحقیق اس بات ہی کو تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت سلیمانؑ کی نماز گھوڑوں کے دیکھنے کی مصروفیت میں فوت ہو گئی تھی اور سورج غروب ہو گیا تھا کہ اللہ نے پھر اس کو لوٹا دیا اور یہ جو قرآن میں آیا ہے حتی نوارت بلجباب رد وھا علی فطعن صحابا بسوق والاعناق مطلب اسکا یہ ہے کہ سلیمانؑ نے ان گھوڑوں کے دوڑانے کے لیے حکم دیا یہاں تک کہ وہ چھپ گئے یعنی حضرت سلیمانؑ کی نظر غائب ہو گئے پھر حکم دیا کہ انکو لوٹا لاؤ جب گھوڑے انکے پاس پہنچے تو حضرت سلیمانؑ نے

آنکی پندلیوں اور گردنوں پر لاکھ بھیرنا شروع کیا اور جرو لگے کہتے ہیں کہ حضرت سلیمانؑ گھوڑوں کے پاؤں اور گردنیں کاٹنے لگے یہ بالکل ضعیف ہے کیونکہ مس کرنے کے معنی کاٹنے کے کسی صورت درست نہیں ہوتے اور یہ جو حضرت سلیمانؑ نے کہا انا جبت حب الخیر عن ذکرہ اسکے معنی یوں ہیں کہ میں نے مال کی محبت بسبب ذکر یعنی پروردگار اپنے کے چاہی نہ اپنے نفس کی خواہش اور دنیا کی ہوس سے کیونکہ گھوڑوں سے محبت رکھنا ان کے دین میں اللہ کے حکم سے تھا۔

اگر ادا پر قدرت کا امکان قضا کے لیے کافی نہ ہوتا تو صورت ذیل میں قسم کیسے منعقد ہو سکتی مثلاً اگر قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھوں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا تو اس وقت ٹوٹ جائے گی اور کفارہ دینا پڑے گا کیونکہ قسم میں سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جس قدرت کا وجوب عبادات پر مقدم ہوتا شرط ہے وہ فقط اسباب و ماضی کی سلامتی ہی جو یہاں موجود ہے اور قدرت حقیقی کا ہونا ضرور نہیں کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ وجوب ادا کے لیے جو قدرت شرط ہے اگر اس کا یہاں نہ پایا جاتا تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ قضا کی بنا وجوب ادا پر نہیں بلکہ اسکی بنا نفس وجوب پر ہے چنانچہ مریض و مسافر پر روزے کی قضا کرنا واجب ہے حالانکہ حالت مرض و سفر میں ان پر ادا کرنا واجب نہیں۔ ثم ندکر طرقاً من التمسکات الضعیفۃ

لیکون ذلک منبہا علی مواضع الخلل فی هذا النوع اب ہم کچھ تسکات ضعیفہ کے طریقے بتاتے ہیں تاکہ آنکی کمزوری اور خلل کی وجہ معلوم ہو جائے تسکات ضعیفہ سے مراد وہ دلائل ہیں جو خفیہ کے نزدیک کمزور ہیں منہا ان القسک باروی عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم انہ قام فلعن متوضاً بعض تسکات ضعیفہ میں سے وہ رہا یہی کہ آنحضرتؐ نے تے کی پھر وضو نہیں کیا امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک تے سے وضو لازم نہیں اور دلیل سہرہ ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تے کی اور وضو نہ کیا اور یہی حدیث ہائے میں لکھی ہے پس اگر وضو واجب ہوتا تو حضرتؐ وضو کرتے تاکہ واجب کا ترک نہ ہو جائے اور وہ دوسری دلیل یہ لائنے ہیں کہ نوبان سے روایت ہے کہ حضرتؐ نے تے کی پس بانی منگو ایا پھر وضو کیا تو میں نے کہا یا رسول اللہؐ کہ تے سے وضو فرض ہے حضرتؐ نے جواب دیا کہ اگر فرض ہو تا تو تو اسکو قرآن میں پاتا اس سے معلوم ہوا کہ تے کرنے سے وضو واجب نہیں بلکہ اگر وضو بھی کرے گا تو نازدست ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضو تے سے ٹوٹ جاتا ہوا سلیے



کہ ترمذی۔ ابو داؤد اور نسائی نے سند صحیح کے ساتھ ابو درودار سے روایت کی ہو کہ آنحضرت نے تم کی پس وضو کیا بعد ان کہتے ہیں کہ میں نے ثوبان سے مسجد دمشق میں ملاقات کی وہ ان سے اس حدیث کا ذکر کیا تو انھوں نے کہا کہ ابو درودار نے بیچ کہا ہے میں نے پانی حضرت کے وضو کا ڈالا تھا اور ترمذی نے کہا ہو کہ یہ حدیث صحیح تر ہے ان حدیثوں سے جو اس باب میں آئی ہیں غرض کہ امام شافعی و مالک کا تسک ضعیف ہے پہلی حدیث کا پتا نہیں کہ کس کتاب میں ہے علاوہ اسکے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ تے وضو کو فوراً واجب نہیں کرتی جیسا کہ مصنف کہتے ہیں لا ثبات ان القی غیر ناقض ضعیف لان الاثر یبدل علی ان القی

یوجب الوضوء فی الحال ولا خلاف فیہ وانما الخلاف فی کونہ ناقضاً یعنی اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ تے سے وضو نہیں ٹوٹتا کہ ورسے کیونکہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ تے وضو کو فوراً واجب نہیں کرتی مگر جب تے کی تو اسی وقت وضو کرنا چاہیے یہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا اور اس امر میں خلاف نہیں ہے خلاف تو اس میں ہے کہ تے وضو کو توڑتی ہو لیکن وضو اس وقت واجب ہوتا ہے جب ناز پڑھنا چاہئے نہ کہ تے ہوئے ہی وضو واجب ہو جاتا ہو اور ثوبان کی حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسکی اسناد میں قتبہ بن سلکین ہے جس کی حدیث ترک کر دی گئی ہے بہت ہی نے کہا ہو کہ اس کی

طرف وضع حدیث کی نسبت کرتے ہیں وکذک الله بقوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْمَةُ لَا ثَبَات خاد الملو بموت الذباب اسی طرح قرآن کی اس آیت سے کہ تم پر مردار حرام ہے امام شافعی کا اس بات پر تسک کرنا کہ میں پانی میں کھیں مر جائے تو وہ فاسد نہیں ہو جاتا ہے کیونکہ یہ حرام ہے اور ہر حرام نجس ہوتا ہو

اور جب نجس ہو گا تو پانی کو بھی نجس کرنے والا ہو گا ضعیف لان امض یقت حرم المئیمۃ ولا خلا فیہ والخلاف فی خاد الماء یعنی یہ تسک ضعیف ہے اسلئے کہ نفس سے تو مردار کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف پانی کے فساد میں ہے اور اسکے ذکر سے نفس پاکت ہے علاوہ اسکے دیکھو مٹی حرام ہے مگر نجس نہیں ہے خفیہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں ایسا ماز مردار جیسے بتا خون نہیں ہو جیسے بھراؤ کھن دہ نجس نہیں کیونکہ خون جو نجس ہے وہ بتا ہوا ہی ہو اور بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہو کہ حضرت نے فرمایا کہ جب تمہارے کھانے یا پانی کے برتن میں کھن گڑ پڑے تو چاہیے کہ اسکو ڈبو دے پھر نکال لے اسلئے کہ اسکے ایک پر عین مرض ہے اور دوسرے میں شفا ہے اور یہ حدیث نہایت صحیح ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ بے خون کے حیوان کے مرنے سے پانی پاک نہیں ہوتا وکذک الله بقوله عليه السلام حیة تم

اقرصید ثم اغسل بالماء اور ایسا ہی اس حدیث سے تسک کرنا کہ آنکھ میں سے پھر آنکھ کو جھنک دے پھر پانی سے دھو دے اور اسانیت ابو بکر سے بخاری و مسلم نے روایت کی کہ ایک عورت نے جناب سرور کائنات سے دریافت کیا کہ جب ہم من سے کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو کیا کرے آپ نے جواب دیا اذا اصاب ثوب احدی کن الدم من الحیض فلتغسله ثم لتغسله بماء ثم لتغسله بفیض ثم یمن سے جب کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو چاہیے کہ چٹکیوں سے لے پھر اس کو پانی سے دھو دے پھر اس میں نماز پڑھے امام شافعی کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ سر کے بنجاست زائل نہ ہو سکے گی کیونکہ آبی نے پانی سے دھونے کی قید لگائی ہر اس کا جواب مصنف یوں دیتے ہیں لاثبات ان الحل لا یزیل الخب

ضعیف لان الخیر یقضى وجوب غسل الدم بالماء فیتقید بحال وجود الدم علی الحل والحلا فی طهارة الحل بعد نعال الدم بالحل یعنی حدیث مذکورہ سے یہ ثابت کرنا کہ سر کے بنجاست کو دور نہیں کرنا ضعیف ہے کیونکہ خبر مقتضی سے اس بات کی کہ خون کا پانی سے دھونا واجب ہے پس پانی سے اس مال میں دھونا ضرور ہے کہ کپڑے میں خون حیض موجود ہو اور خون حیض ایسی چیز ہے کہ ہر ایک سیال کے ذریعہ سے کپڑے پر سے زائل ہو سکتا ہے تو خلاف اس میں ہے کہ جب سر کے سے زائل ہو جائے تو وہ کپڑا پاک ہے یا نہیں خفیہ کے نزدیک تو پاک ہے کیونکہ خون اس سے سا زائل ہو جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک پاک نہیں اور نص اس امر سے ساکت ہے تو اس نص سے اس بات پر تسک کرنا کہ جس کپڑے سے خون حیض پانی کے سوا دوسرے سیال سے زائل ہو وہ پاک نہیں اور رسم و کذاک التمسک بقولہ علیہ السلام

فی دبعین مشاة مشاة اور اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ ہر چالیس کبروں کی زکوٰۃ میں ایک بکری ہے جیسا کہ ابو داؤد نے عارث بن اعمور سے اس نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہو کائنات عدم جواز دفع النعیۃ ضعیف اس سے یہ ثابت کرنا کہ بکری کی قیمت کا زکوٰۃ میں دینا ناجائز ہے ضعیف ہے جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ بکری اسی زکوٰۃ میں چاہیے مگر یہ تسک ان کا فاسد ہے لانه یقضى وجوب الشاة

ولا خلافة فیہ والخلاف فی سقوط الواجب بآداب النعیۃ اس لیے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بکری واجب ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اس میں ہے کہ آیا قیمت اس کی دی جائے تو بھی زکوٰۃ دے سے سا ق ہو جاتی ہے یا نہیں شافعی کے نزدیک سا ق نہیں ہوتی اور ابو حنیفہ کے نزدیک سا ق ہو جاتی ہے اور نص اس سے ساکت ہے۔

**سوال** جب بکری کا دینا حدیث کی رو سے واجب ہے تو اسکی قیمت کا ادا کرنے والا عمدہ و خوب زرکوة سے بری نہیں ہو سکے گا بطرح چار رکعت نماز مصر کو پڑھنا فرض ہے پس اگر کوئی اسے تو نہ پڑھے اور دوسرے طور پر اللہ کی عبادت کرتا رہے تو وہ عمدہ نماز سے بری نہ ہوگا۔

**جواب** نماز میں رکعات کی تعداد ایک ایسی چیز ہے کہ اس میں عقل کو دخل نہیں ایک وقت کی نماز چار رکعت مقرر ہونا اور دوسرے وقت میں تین یا اس سے کم و بیش مقرر ہونا ایک ایسی بات ہے کہ عقل کوئی وجہ اس کی بیشی کی نہیں بنا سکتی پس یہ بات مقرر ہو چکی ہے کہ شرع نے جو کسی چیز کی تعداد مقرر کی ہے اس میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا یہی مال عقوبات کا ہے کہ ان میں بھی قیاس کو دخل نہیں اس لیے ایک عبادت کو ادا کرنے سے دوسری عبادت سے سبکدوش نہ ہو سکے گا بخلاف وجوب زرکوة کے کہ وہ محتاج کی حاجت براری کے لیے مقرر ہوئی ہے تو یہ امر قیمت کے ادا کرنے کی صورت میں بھی موجود ہے اور دلیل اس پر عابد معاذین جبل کا قول ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دایوں سے زرکوة لیتے تھے کہ انھوں نے فرمایا کہ تم جو ارادہ جو کے بدلے میں کل دیر دو تیر بھی آسان ہوا اور مہینے میں اصحاب کے کار آمد ہوا سکو بخاری نے روایت کیا ہے بکری کا نام لینا صرف یہ جتانے کے لیے ہے کہ اس قدر زرکوة دینا ۴۰ بکریوں پر واجب ہے خواہ قیمت اسکی دیدی جائے یا وہ جانور دیدیا جائے یہ مطلب نہیں کہ زرکوة میں بکری بھی کا دینا ضرور ہے وکذلك الممسك بقوله تعالى واقوالهم والعمره لله لا مبات

وجوب العمره ابتداء اضعيف ایسا ہی امام شافعی کا اس آیت کے استدلال سے کہ تمام کرورج اور عمرے کو اللہ کے واسطے عمرہ ابتداء یعنی شروع سے واجب بتانا لازم ہو گا لان النص يقتضي وجوب

الانعام وذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف في وجوب مبها ابتداء کیونکہ نص کا مقتضی تو یہ ہے کہ عمرے کا تمام کرنا واجب ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اس بات میں ہے کہ وہ شروع کرنے سے قبل واجب ہے یا نہیں امام شافعی کے نزدیک واجب ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور نفل اس سے ساکت ہے وکذلك

الممسك بقوله تعالى لا تتبعوا الدار ودارهم ولا الصاع بالصاع ایسا ہی امام شافعی کا اس آیت کے استدلال کرنا اس حدیث سے کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے جیسا کہ ملا علی قاری نے شروع مختصر منار میں روایت کیا ہے اور مسلم نے عثمان سے یوں روایت کی ہے کہ

لا یبیعوا ثقیلاً بالذین یارین والدین والدین بالذین یارین یعنی بیچو ایک دینار کو دو دینار کے برابر اور  
 ایک درم کو دو درم کے برابر کیونکہ ان البیعی الفاسد لا یفید المملک اس بات کے ثبوت کے لیے  
 کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی کیونکہ منی عنہ حرام ہے تو کراہت کا سبب نہیں ہو سکتی اور وہ  
 ملک سے ضعیف کر دے کہ لان المضمیق فی غیر المملک لان البیعی الفاسد لا یفید المملک فی ثبوت المملک  
 اس لیے کہ نص تو یہ بات بتاتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور ایمن خلاف نہیں ظلمات  
 جہین سے وہ ہے کہ آیا بیع فاسد سے ملک بھی ثابت ہو سکتی ہے یا نہیں مثلاً کسی نے ایک روپیہ کو دو  
 روپیہ کے عوض بیچا تو ایسا روپیہ مشتری کی ملک میں آجائے گا یا نہیں نص اس سے ساکت ہے پس  
 شافعی کا تک اس نص کے ساتھ اس امر پر درست ہو گا کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی امام  
 ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد سے بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ وکذا فی المسئل بقولہ علیہ  
 السلام اور ایسا ہی اس حدیث سے استدلال کرنا کہ لا تقومون فی ہذہ الا یام فاہا ایام  
 اکل وشرب وبعال اور طبرانی نے ابن عباس سے روایت کی کہ ان رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم ارسل ایام منی صاعاً یصیم ان لا تقوموا ہذہ الا یام فاہا ایام اکل و  
 شرب وبعال یعنی انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منی کے دنوں (ایام تشریق) میں ایک پکارنے  
 والے کو بھیجا کہ پکارے کہ روزہ مت رکھو کیونکہ یہ دن کھانے اور پینے اور جامع کے ہیں۔ لان ثبات ان  
 المذر بصوم یوم الفجر لا یصح ضعیف لان المضمیق فی حرمۃ الفعل ولا خلاف فی  
 کونہ حراماً وانما الخلاف فی اخادۃ الاحکام مع کونہ حراماً وحرمة الفعل لا متلف  
 ترقیباً لاحکام علیہ اس بات کے ثابت کرنے کے لیے کہ بقرید کے دن روزے کی جو شخص نذر  
 مانے وہ صحیح نہیں ضعیف ہے کیونکہ اس نص سے اس دن میں روزے کا حرام ہونا ناجائز ہے جہین کسی کو  
 اختلاف نہیں ان اختلاف اس امر میں ہے کہ باوجود حرام ہونے کے پھر بغیر احکام ہو یا نہیں پکارے  
 نزدیک تغیر احکام ہے کیونکہ حرمت فعل کا ترتب احکام کے ستانی نہیں۔ فان کلاب لو استولد جاز  
 انہ یكون حراماً ویثبت بہ المملک لابل ولو ذبحہ مشاء یسکین مقصوب یكون حراماً وتخل المذبح  
 ولو عمل الثواب لجنس بما مضی یكون حراماً ویطہر بہ الثوب ولو  
 امرأة فی حالة الحيض یكون حراماً ویثبت بہ حصان الواسط ویثبت الجمل للزوج

اکا دل مثلاً اپنے اپنے فرزند کی کنیز سے بچہ جنم دیا تو یہ حرام ہے مگر اس سے باپ اس بچے کا مالک ہو جائیگا اور اگر کسی شخص نے بیٹی سے بکری کو ذبح کر دیا تو یہ فعل حرام ہے کیونکہ پھری اپنی نہیں گزریجہ حلال ہو جاتا ہے اور اگر ناپاک کپڑے کو چھینے ہوئے پانی سے دھویا تو یہ فعل بوجہ غصب کے حرام ہے مگر کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی زوجہ سے سمبھت کی تو یہ فعل حرام ہے مگر اس سے شوہر کا محسن ہونا ثابت ہو جائیگا اور اگر حلالہ کی صورت تھی تو یہ عورت پہلے خاوند کے واسطے حلال ہو جائے گا۔

### فصل فی تقریر حروف المعانی

فصل حروف سانی کے بیان میں

چونکہ یہ بحث طویل ہے اور مساعلیٰ فقہیہ کا بڑا مدار اس پر ہے اسلئے مصنف نے اس بیان کو ایک علوہ فصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور حروف کے مجاز کو بھی طرح کو لکھ دیا پس قبل آغاز مطلب کے یہ معلوم کر دو کہ حروف دو قسم ہیں را، ایسی جیسے الف با تا جیم وغیرہ اور سا، ایسی جیسے ا۔ ب۔ ت۔ ج وغیرہ انکی بھی دو قسم ہیں (الف) حروف سانی اور یہ وہ ہیں جو ترکیب الفاظ کے لیے موضوع ہیں ان سے سوائے وضع الفاظ کے اور غرض نہیں جیسے اجزاء تام کلموں کے یہی حروف تہجی بھی کہلاتے ہیں (ب) حروف سانی یہ وہ ہیں جو فائدہ کسی معنی کا دیتے ہیں مگر انکے معنی مستقل نہیں ہوتے یہ صرف ربط معنی کے واسطے آتے ہیں یعنی خود ان سے کوئی جملہ نہیں بنتا اگر معنی فعل کو اسم کے ساتھ یا اسم کو اسم کے ساتھ ربط انھیں الفاظ سے ہوتا ہے انکو حروف اصطلاحی کہتے ہیں پس جب یہ حروف اپنے وضع معنی میں مستقل ہوتے ہیں تو حقیقت کہلاتے ہیں ورنہ مجاز نام پاتے ہیں جیسے فی ظرفیت کے لیے حقیقت ہے اور استعمال کے لیے مجاز اور حروف سانی کی کئی قسمیں ہیں جنکی تفصیل یہ ہے والواو الجمع المطلق

واو واسطے مطلق جمع کے آسمان امل لنت اور طماں نحو کایں نثار لکھو قبل ان الشافعیؒ جعلہ للترتیب وعلیٰ هذا اوجیہ للترتیب فی باب الوضوء بعض ماکتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واو ترتیب کے واسطے آسمان امل لنت اور طماں نحو کایں نثار لکھو قبل ان الشافعیؒ جعلہ للترتیب وعلیٰ هذا اوجیہ للترتیب فی باب الوضوء بعض ماکتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واو ترتیب کے واسطے آسمان امل لنت اور طماں نحو کایں نثار لکھو قبل ان الشافعیؒ جعلہ للترتیب وعلیٰ هذا اوجیہ للترتیب فی باب الوضوء بعض ماکتے ہیں کہ امام شافعیؒ

کہتے ہیں کہ میرے پاس زید و عمرو آئے تو یہ فرق نہیں کرتے کہ کون آگے آیا اور کون پیچھے اور نہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ساتھ آئے سپو یہ کا بھی یہی مذہب ہے میرانی اور سیلی اور فارسی نے اسی بڑا جامع نقل کیا ہے گو کہ بعض ثنوی جیسے ثعلبہ و قطرب اور شام اور ابو جعفر دیلمی اور ابو عمرو زاہد اس سے خلاف کرتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ کثرت پہلے ہی مذہب کی طرف سے اور یہی مذہب خفیہ کا ہو دھال علماء و نا اذا

قال لامرأتان کلمت زید و عمر و اقامت طالق فکلمت عمرو و انقر زید اطلقت ولا یشترط معی الترتیب و المقادیر علماء خفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق سے عورت نے پہلے عمرو سے بات کی اور پھر زید سے یعنی ترتیب کے خلاف کیا تو طلاق بڑ جائے گی کیونکہ ترتیب اور مقارنت کے معنی ملحوظ نہیں۔ ولو قال ان دخلت

هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثمانية ثم دخلت الاولی طلقت اور اگر شوہر نے اپنی بی بی سے کہا کہ اگر تو اپنی بہن کے گھر میں اور اپنے امون کے گھر میں جائے گی تو تجھ کو طلاق سے عورت پہلے امون کے گھر میں لگئی اور پھر بہن کے تو بھی طلاق بڑ جائے گی خفیہ کے مذہب کی حقیقت پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ سورہ بقرہ میں فرماتا ہے۔ وَادْخُلُوا الْاَنْبَاءَ مُعْجِدًا وَاقُولُوا حِطَّةٌ یعنی دروازہ میں جھکے جھکے جاؤ اور یوں کہتے جاؤ کہ اتنی ہم سے ہمارے گناہ آتا ہڈال! یہ معنی ہیں کہ لا الہ الا اللہ کہتے جاؤ اور اس بات کو سورہ اعراف میں یوں بیان کیا ہے وَاقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْاَنْبَاءَ مُعْجِدًا ظاہر ہے کہ داد اگر ترتیب کے لیے ہوتا تو ایک جگہ حطہ کو مؤخر کرنے اور دوسری جگہ مقدم کرنے سے خلاف لازم آتا کیونکہ قصہ ایک ہے اور وہ حضرت موسیٰ کی قوم کا بیان ہے

قال محمد اذا قال ان دخلت الدار وانت طالق فنطق في الحال ولو اقصى ذلك ترتيبا لمتبعا بطلاق بدخول ودخول ذلك تقليدا لا تنجيزا امام محمد کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ کو طلاق سے تو اس جگہ سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر حرف داد ترتیب کے واسطے ہوتا تو طلاق گھر میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوتی اور اسکو تعلیق کہتے تنجیز کہتے تعلیق شرط پر معلق کرنے کا نام ہے اور تنجیز فی الحال طلاق دینے کا نام ہے۔

جو علماء دین ترتیب کو آتے ہیں ان کے دلائل اپنے مذہب پر یہ ہیں۔ واجب صحابہ نے

آنحضرت سے دریافت کیا کہ درمیان صفا و مردہ کے کہاں سے دوڑنا شروع کریں تو آپ نے جواب دیا  
ابدؤا ما بدہ اللہ یعنی شروع کرو اس سے جس سے اللہ نے شروع کیا ہے جیسا کہ نسائی اور دارقطنی  
وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اللہ نے اسکا ذکر اپنے کلام میں صفا سے شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا ہر  
الصفا والمردۃ من شفا اللہ یعنی صفا و مردہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں اور یہ نص ہے  
وادی دلالت ترتیب پر جبکہ صحابہ کو تنباہ ہوا کہ وادی میں کے لیے سے یا ترتیب کے لیے تو آنحضرت  
نے کھول دیا کہ وادی ترتیب کے لیے ہے اور آنحضرت کے زیادہ فصیح و بلیغ کون ہو سکتا ہے جواب اسکا یہ  
ہے کہ آیت صرف اس بات کے جانے کے لیے ہے کہ صفا و مردہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں نہ ترتیب  
کے ثبوت کے لیے اور آنحضرت نے جو کلام انہی کے مطابق ابتدا صفا سے واجب کی جس سے بظاہر واد  
کا ترتیب کے لیے ہونا مستفاد ہوتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دوڑنا بغیر ترتیب و تقدیم کے ممکن نہیں  
(۲) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وادکوا واعبدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو تو ترتیب رکوع اور سجدہ  
میں مطابق بیان آیت کے واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ وادی ترتیب مع العطف کا فائدہ بخشی ہے  
جواب اسکا یہ ہے کہ ترتیب رکوع اور سجدہ میں وادی کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ اس حدیث کی وجہ سے ہے  
صلوکم اذ ابعدوا فی اصل یعنی نماز اسطرح پڑھو جسطرح مجھے پڑھتے دیکھو رواہ الترمذی عن عبد اللہ  
ابن مسعود ملا وہ اس کے آیت مذکور مبارک سے اس آیت کے یا مزیعاً اقلق لربک وابعیدی  
واذکری اس سے معلوم ہوا کہ دونوں آیتوں میں سجدہ رکوع کا حکم ہے اور ترتیب کے لیے یہ نہیں وہ  
دوسری دلیل سے معلوم ہوتی ہو فائدہ کا یہ بھی یاد رکھو کہ عطف قریب پر اولیٰ سے بہ نسبت بعید کے  
ان اگر کوئی قرینہ عطف کو قریب سے بعید کی طرف پھیرنے کے لیے موجود ہوگا تو اس وقت میں اس  
بعید پر عطف کیا جائے گا جیسے اس آیت میں والذین یرمؤن المحصنات کما لہن یا تقابا ربعة  
شہداً فلجلید وھن ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا الحکم شہادۃً ابداً واولیک ھن  
انفسیقوت یعنی جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر زنا کی تمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ پیش نہیں کرتے  
تو انکو آخر کے بدلے آتش کوڑے اور دھڑکی گواہی کہیں قبول نہ کر وہ لوگ ناسق ہیں اس آیت میں  
واولیک ھن انفسیقوت کا جملہ در کے جملہ پر مطعون ہوگا اور وہ والذین یرمؤن المحصنات  
ہو کہ یہ کہ یہاں قرینہ قریب کے بدلے پر سے اس کے عطف کو پھیرنے کے لیے موجود ہے اور وہ مخاطبین کا

تعدو سے پس ناجل و بالاکفعلوا و اولیک هم الفاسقون کا عطف نہوگا اگرچہ وہ قریب ہیں  
کیونکہ وہ مخاطب کے معنی ہیں اولیک هم الفاسقون غائب کا اور یہ امر اس بات کا قرینہ ہے کہ اس  
کا عطف اخیر نہیں بلکہ بعید پر ہو وقد یكون الواو للحال فجمع بین الحال و ذوالحال و جنہذا یفید  
مضی الشرط اور کبھی حزن و ادمال کے معنی میں آسم اور مال و رد و الحال کے درمیان میں جمع کا قائم رہتا ہے  
کیونکہ حال صفت ہوتا ہے ذوالحال کی اور اس صورت میں معنی شرط کا قائم رہتا ہے مثلاً ما قال فی  
المأذون اذا قال لعبدہ ادا لی القادانت حر یكون الا داء شرطاً للحریۃ مثلاً کسی شخص نے  
اپنے غلام کو یوں کہا کہ تو مجھ کو ایک ہزار ادا کر دے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے تو آزادی کے لیے ہزار کا  
ادا کرنا شرط ہو جائیگا۔ وقال محمد فی السیر الکبیر اذا قال الامام افحقوا الباب انتم امنون لا  
یا منہدون فامام محمد نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر سلطان قازی کفار کو کہے کہ قلعہ کا دروازہ کھول دو اور  
حال یہ ہے کہ تمکو امان ہے تو انکو بغیر دروازہ کھولے امان نہوگی و لو قال لحر ی انت امن  
لا یامن بدون النزل اور اگر کسی عربی کو کہا کہ آتر آ اور حال یہ ہے کہ مجھکو امان ہے تو بغیر اترنے  
کے آسکو امان نہوگی و اما یجمل الواو علی الحال بطریق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ علی ذلك  
وقیام الدلائل علی ثبوتہ کافی قول المونی کعبہ ارجالی انما وانت خرفان الحرۃ تحقق حالہ  
واقامۃ الدلائل علی ذلك فان للولی لا یتوجب علی عبدہ ما لا مع قیام الرق فیہ اور چکر واد کو  
حال کے معنی میں لینا مجاز ہے اس لیے ضرور ہو کہ لفظ میں اس بات کا احتمال رکھتا ہو اور کوئی قرینہ بھی حال ہونے کے  
ثبوت کے لیے موجود ہو جیسے اس قول میں کہ ادا کر دے مجھے ایک ہزار روپے اور حال یہ ہو کہ تو آزاد ہے یہاں آزاد ہونا  
ادامے کے وقت پایا جائیگا اور قرینہ اس پر قائم ہو جائیگا اس لیے کہ آقا اپنے غلام پر مال کو باوجود بقاء غلامی کے واجب نہیں  
کر سکتے ہیں واد عطف کے لیے ہوتا تو اس کلام سے غلام پر ابتداء حالت غلامی میں ہزار کا ادا کرنا واجب ہوتا  
حالانکہ آقا کو یہ حق نہیں کہ غلام پر باوجود غلامی کے ہزار کا ادا کرنا واجب کرے کیونکہ اس قدر ادا کرنے پر بحسب الحاج  
غلام مجبور نہیں کیا جاسکتا اس لیے یہاں واد کو عطف کے لیے قرار دینا متعذر ہو تو مجازاً حال کے معنی میں لیا گیا  
وقد صمغ التعلیق بہ محل عجیب اور آزادی کو اس قدر ادا کرنے کے ساتھ سلق کروینا صحیح اور بیان حال کے معنی  
میں ہزار آزادی ہزار کے ادا کرنے پر متوقف نہوگا اور اگر شوہر اپنی منکوحہ سے کہے انت طالق وانت مریضہ  
ہو مصیۃ تو اس قول میں واد حال کے معنی پر محمول نہ کیا جائیگا بلکہ عطف کے لیے ہوگا جو اس کے



حقیقی سنی ہین تطلق فالحال یعنی طلاق فی الفور پڑ جائے گی اور سنی یہ ہوئے کہ تہکھو طلاق ہو اور دوبار  
 ہے یا تہکھو طلاق ہے اور تو ناز پڑمتی ہے کیونکہ مال کے منے لینے کے لیے کوئی قرینہ نہیں اور زوج کی ظاہری  
 حالت اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اتنی سنگدلی اور خاندان سے نکرے گا کہ مرض و نواز کی حالت میں  
 عورت کو طلاق دے کیونکہ ایسے وقت میں تو شفقت اور خدا ترسی پیدا ہو جاتی ہو پس بیان داؤد عطف کے سنی  
 کے لیے ہوگا جس سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ ولو نوى التعلیق صحت نيمة فيما بينه وبين الله  
فقالي اور اگر اس کلام سے خاندان نے تعلیق کی نیت کی ہے اور یہ ظاہر کرے کہ میں نے اپنے دل میں طلاق  
 کو حالت مرض یا ناز کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ نیت اسکی عند اللہ مقبول ہوگی لان اللفظ وان كان  
يجعل معناه لحال الان الظاهر خلافه و اذا تأيد ذلك بقصد ثابت اگرچہ الفاظ میں حال  
 کے سنی مراد لینے کا احتمال ہے مگر ظاہر کے خلاف ہے اور جب مرد کے ارادے سے اسکی تائید ہو گئی تو ظاہر کے  
 خلاف ثابت ہو جائے گا کہ یہ ثبوت عند اللہ ہوگا عند القاضی قابل پذیرائی نہیں کیونکہ یہاں مجاز پر  
 عمل کرنا خلاف ظاہر اور موجب تہمت ہے پھر ایسا دعویٰ قاضی کیسے ان سکتا ہے گو احتمال مجاز کا ہو اور  
 مرد کے بیان سے اسکو کسی قدر قوت بھی پہنچتی ہے اگر تحقیق پر عمل کرنا ایک ایسی گھلی ہوئی بات ہے کہ نظر انداز  
 کرنے کے قابل نہیں اور اسکو اس احتمال پر ترجیح ہو تحقیق کے سامنے سنی مجاز ہی کو جو خلاف ظاہر ہو اختیار  
 نہیں کیا جائے وقال یعنی اگر رب المال یعنی مالک نے مضارب سے کہا هذه الكلف مضاربة و عمل  
 بجان البز اس قول میں داو مال کے منے کے لیے نہوگا بلکہ عطف کا فائدہ دے گا جیسا کہ مصنف آگے  
 بیان کرتے ہیں اور منے اسکے یہ ہوئے کہ یہ ہزار روپے مضارب کے لیے ہیں اور انکو کپڑے کی تجارت میں لگا

لا يتقيد العمل في البز ويكون المضاربة عامة لان العمل في البز لا يصح حالاً لا اخذ الكلف  
 مضاربة فلا يتقيد صدرا الكلف و پس اس کہنے سے مضارب کپڑے ہی میں تجارت کرنے کا پابند  
 نہوگا بلکہ مضارب تمام ہوگی جس کام میں چاہے اور فائدہ دیکھے روپے لگا دے کیونکہ کپڑے کا کام  
 کرنا اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ مضاربت کے لیے جو ہزار روپے لیے ہیں اسکا مال بن جائے  
 کیونکہ کپڑے کی سوداگری کا کام پیچھے ہے اور ہزار روپے کا لینا اس سے پہلے سے پس دونوں ایک وقت میں  
 جمع نہیں ہو سکتے اور مال کا ذوالحال کے ساتھ جمع ہونا چاہیے لہذا خصرع کلام اس سے تنقید نہیں ہوگا  
 مضاربت وہ حرکت تجارت کی ہے جس میں مال ایک کا ہو اور محنت دوسرے کی در نفع میں دونوں کا حصہ ہو اور

مضارب نفع کی شرکت پر تجارت کرنے والے کہتے ہیں یعنی وہ شخص کہ مال غیر کا ہو اور محنت اسکی اور جسکا مال ہوتا ہے وہ ب المال کہلاتا ہے۔ و علیٰ ہذہ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جو چیز مال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی وہ ان داو مال کے معنی میں نہیں ہو سکتا۔ قال ابو حنیفہ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقتی و لک الف تو بیان داد مجاز بر محل نہ کیا جائے گا بلکہ اسے حقیقی معنی میں ہو گا یعنی تو مجھ کو طلاق دیدے اور تیرے لیے ہزار دین فطلقہا لا یجب

علیہا شئ لان قولہا لک الف لا یفید حال وجوب اک الف علیہا و قولہا طلقتی مفید بنفسہ لا یتبرک العمل بہ بدو لللیل اگر مرد نے طلاق دیدی تو اس کے لیے عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ یہ قول لک الف (اور تیرے لیے ہزار دین) عورت پر ہزار واجب ہونے کے مال کا قائل نہیں بنے۔ بخلاف طلقی (مجھ کو طلاق دیدے) کے اس سے مطلقاً ایقاع طلاق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے پس طلقی پر عمل کرینگے کیونکہ ترک عمل کے لیے کوئی دلیل نہیں طلقی جملہ تام ہے اور ایسا جملہ اپنے اقبل بد بغیر کسی دلیل و قرینے کے مترتب نہیں ہوتا کیونکہ بلون میں اصل استقلال ہوا و بیان کوئی دلیل ایسی نہیں جس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ جملہ اقبل پر مترتب ہے کیونکہ طلاق مال سے مادۃً منفک ہو جاتی ہے بلکہ طلاق کی خوبی یہ ہے کہ مال اس کے عوض میں نہ لیا جائے اس لیے یہاں مادہ کو مال کے معنی میں لینا مناسب نہ ہو گا بخلاف قولہ بر خلاف قول موجر کے مستاجر کے لیے اعمل لک المانع

لک دھم جہاں مادہ کو مال کے معنی میں لیا جائیگا یعنی اس سا ان کو اٹھا اور مال یہ ہے کہ تیرے لیے ایک روپیہ ہے لکن دلالتہ اکاجارۃ بینہ العمل بحقیقۃ اللفظ کیونکہ مزدوری کا قرینہ بیان داد کے حقیقی معنی نہیں بنے دیتا اس لیے کہ مزدوری معاوضہ اصلی ہر شرع نے اس کو بدل کے عوض میں جائز کیا ہے پس اسکا دوسرے امر اصلی کو معارض ہونا صحیح ہے اس لیے یہاں حرف داد کو مجاز بر محل کرنا باعتبار معاوضہ کے جائز ہے صراحین کے نزدیک پہلی مثال طلقتی و لک الف میں بھی داد کا یہ ہے کہ مرد کے طلاق دینے کے بعد عودت پر ہزار واجب ہونے کیونکہ ایسی ترکیبات سے معاوضہ سمجھا جاتا ہے اور طلاق ایسی ترکیب واقع ہو تو اس سے خلع مستفاد ہوتا ہے۔

### فصل

الغناء للتعقیب مع الوصل فاذا سئل تعقیب مع الوصل کے معنی میں امین مطلق علیہ و مطلق کے

ملت نہیں طلب یہ ہے کہ حرف فلسفہ جمیعت با ترتیب دے ملت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی اس بات پر  
دلائل کرنا ہے کہ سطون لہذا ترتیب کے سطون طبع کی نسبت میں خیریک، اگر ملت اور تاخیر نہیں ہوتی گو عرف  
میں اس ترتیب کو تاخیر خیال کیا جاتا ہے اور کم ثبوت سطون طبع کے لیے سطون قبل ہوتا ہے اور اس  
تغیبت کی وہ درین ہیں (۱) باعتبار وجود کے مقدم ہوا اور یہ بھی دو طور پر مشتمل ہے یا بعض تغیب کے  
لیے ہوتا ہے یا تفریح کے لیے تغیب یہ ہے کہ دوسرے کو تاخیر صرف زمانے میں ہوا اور اول کو دوسرے کے  
میں کوئی مداخلت نہ ہو جیسے اس مثال میں زیر آ یا پس اسکا بھائی آ یا جبکہ زیر کے بھائی کا آنا زیر کے  
آنے کے بعد بدون ملت کے واقع ہوا اور ترتیب کے لحاظ سے آنے میں زیر کے ساتھ بھائی شریک ہے  
تفریح یہ ہے کہ اول کو باوجود تقدم ذاتی کے یا تقدم ذاتی ذرائی در ذن کے دوسرے کے وجود میں مداخلت  
ہو پہلی صورت کی مثال یوں سمجھو کہ زیر کے ہاتھ میں کٹی تھی اسے ہاتھ ہلا یا پس کٹی نے جس حرکت کی تو ہاتھ  
کے ہٹنے کو کٹی کے ہٹنے بد صورت تقدم ذاتی ہے اور کٹی کی حرکت کے وجود کا سبب ہاتھ کا ہٹنا اور دوسری  
صورت کی مثال زیر نے سنا کھائی تھی پس اسکو دست آنے لگے سنا کے کھانے کو دستوں پر تقدم ذاتی  
کے سوا تقدم ذاتی بھی حاصل ہے اور سنا کا کھانا دستوں کی ملت ہو (۲) صرف باعتبار ذکر نقل کے  
تقديم ہو اسی قبل سے ہے حرف فاس آیت میں فَازْهَمْنَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَأَخْرَجْنَا مِمَّا كَانَا  
فِيهِ پس انکے قدموں کو شیطان نے جنت سے ڈگٹا یا پس نکود انکے عیش آرام سے نکالا سائل شرعیہ  
میں کبھی حرف فاسطرط کی جود پر واقع ہوتا ہے پس جزا کا حق یہ ہوتا ہے کہ شرط کے پائے جانے ہی فوراً واقع ہو جا  
کسی طرح کی ملت نہ ہو چنانچہ صنف کے ہیں۔ ولہذا استعمل کا اجزیۃ لہا انہا تستغلب لہا اسی  
راستے سائل شرعیہ میں استعمال کا فاسطرط کی جزا دن میں ہوتا ہے کہ جزا میں فاسطرط کے بعد ذاتی  
ہیں قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الاخر هو مریکون ذللت قبولاً  
للبيع و بقیۃ الحق منہ عقیب لبیم علماء خفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ  
یہ غلام ہزار روپے کو بیچا مشتری نے جواب دیا پس وہ آزاد ہو کر تو یہ جواب اسکا قبولیت سمجھا جائیگا کیونکہ بیچ  
ایک کے ایجاب کرنے اور دوسرے کے قبول کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور بیچ کے بعد آزادی ثابت  
ہو جائے گی اور ہزار روپے بائع کو دینا پڑے گی کیونکہ مشتری کے جواب کی تقدیر یوں ہوگی کہ میں نے ہزار  
میں خرید قبول کیا پس میں نے اسکو آزاد کر دیا کیونکہ مشتری نے آزادی کو بائع کے ایجاب پر مستحب کیا ہے

اور وہ اس وقت تک مترتب نہیں ہو سکتی جب تک قبولیت مشتری کی جانب امتضا کے طور پر ثابت نہ ہوئے اگر جواب بین فاکلی بکجیت کا یا تردید کا لفظ لایا جائے جیسا کہ مصنف نے کہا اور خلاف مالو حال دھو حوا و حوصا برعکس اسکے اگر مشتری نے کہا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس جواب قبولیت نہ سمجھی جائے گی اس لیے کہ ان جوابوں میں در باتوں کا اتمال ہوا ایک تو یہ کہ وہ غلام کی آزادی کی خبر دیتا ہے جو اس میں ایجاب کے قبل ثابت ہے پس اس صورت میں اسکا جواب بیع کا نہ ٹھہرے گا جیسا کہ مصنف نے کہا ہے فائدہ یکنون رد السبیم اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری کی نشانہ ہے کہ وہ غلام بیع کے قبول ہونے کے بعد آزاد ہے پس ایسی مشکوک حالت میں جس سے مشتری کی مواتیقین نہیں نہ بیع ثابت ہو سکتی ہے نہ آزادی۔ ولو قال للخیاط انظر الى هذا الثوب هل یفین قیصا فنظر فقال نعم فقال

صاحب الثوب فاقطعه فقطعه فاذا هو لا یفینہ کان الخیاط ضلنا لانما امره بالقطع عقب البیان اور اگر کسی نے درزی سے کہا دیکھ کیا یہ کپڑا میرے کرتے کی واسطے کافی ہے اس نے دیکھ کر کہا ہاں کافی ہے کپڑے کے الٹے کہا پس قطع کرے اس کو درزی نے قطع کر لیا اور وہ کافی نہیں ہوا تو درزی ضامن ہو گا کیونکہ اس نے قطع کرنے کا حکم کافی سمجھنے کے بعد دیا تھا اور درزی نے کرتے کے لیے کپڑا کافی سمجھ لیا تھا پس کرنے کی اجازت پورا ہونے کی بنیاد پر تھی پھر اگر پورا نہ تھا اور درزی نے کتر تو گویا اسکے اذن کے بغیر کتر اخلافاً مالو قال اقطعه برعکس اسکے اگر کہا کاٹ اسکو اور فاکوڈ کر نہیں کیا اور اقطعه یا اور کاٹ اسکو کہا یعنی فاکلی جگہ دا و طلق ساتھ کاٹنے کی اجازت دی فقطعہ پس درزی نے کاٹ لیا اور اس صورت میں کپڑا کم بڑ گیا فائدہ لا یکن الخیاط ضلنا

تو درزی تاوان کا ذمہ دار نہ ہو گا کیونکہ یہ اذان مطلق ہو اور اذان مطلق کی حالت میں کاٹنے سے تاوان واجب نہیں ہوتا۔ واذا قل بعت منك هذا الثوب بمشقة فاقطعه فقطعه ولم یقبل شیئاً

کان البیع مثلاً اور اگر کسی دوکاندار نے کہا کہ یہ کپڑا میں نے تیرے ہاتھ میں دو بیے کو بیچا پس تو اسکو کاٹ لے اور مشتری نے بغیر کچھ بات چیت کیے اسکو کاٹ لیا تو یہ بیع کا بل سمجھی جائے گی کیونکہ قبولیت کا ثبوت لفظ پس سے امتضاً سمجھا جاتا ہے ولو قال ان خلعت هذه الدار فعد الدار حسانت

طالق فالشرط دخول المانیة عنقب دخول الکاملی متصلاً به حتی لو دخلت المانیة او لا و آخر الکنہ بعد مدة لا یقع الطلاق و اگر شوہر نے زوجه کو کہا کہ تو اس گھر میں جا۔

پس اس گھر میں جائے تو بھگو طلاق سے تو ایمن شرط یہ ہے کہ پہلے اس گھر میں جائے جسکو شوہر نے پہلے بیان کیا ہے پھر دوسرے گھر میں اسی کے متصل جائے تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں جانے سے مرے بعد دوسرے گھر میں گئی تو طلاق واقع نہوگی کیونکہ فاکا موجب یہ ہے کہ موقوف علیہ کے بعد موقوف بغیر ملت کے واقع ہو اس صورت میں عورت کا دوسرے گھر میں جانا پہلے گھر میں جانے کے بعد بغیر تاخیر کے شرط ہوگا اور جبکہ دوسرے میں اول داخل ہوئی یا پہلے میں جانے کے بعد دوسرے میں بہت مدت کے بعد داخل ہوئی تو پہلی صورت میں تعقیب معدوم ہوگا اور دوسری میں اتصال معدوم ہوگا وقد یكون الفاء لبیان العلة اور کبھی حرف فابیان علت کے لیے متصل ہوگا اور اسکی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ علت پر داخل ہو واسطے اظہار اس بات کے کہ فاکا ا بعد علت سے اس کے ماقبل کی مثالہ اذا قل لعبدہ اذا الى الفاعل انت حرکات العبد حرا وان لم یؤد مشیئاً مثلاً مالک نے اپنے غلام کو کہا کہ ہزار روپے بھگو اور دے پس تو آزاد ہے اس صورت میں غلام آزاد ہو جائیگا خواہ اس نے کچھ نہ دیا ہو نہ اور کرنے کی صورت میں اس قدر رقم کا قرضہ دار رہے گا کیونکہ قاعدت پر داخل ہوئی ہے اس لیے کہ آزادی ہمیشہ سے پس لم یلاحظ بقا کے اداسے متراخی ہوگی پس ابتداء میں متراخی ہونے کے ساتھ مشابہ ہو جائیگی اس لیے اسپر فاکا آنا صحیح ہوگا اور اس صورت میں کلام کے معنی یہ ہونگے کہ مجھے ہزار روپے دیے اس لیے کہ تو آزاد ہے آزادی کو ہزار روپے دینے کی علت آزاد ہونے کی شکر گزادی میں قرار دیا ہو پس آزادی ہزار روپے کے دینے پر معلق نہوگی کیونکہ کلام میں تعلیق پر کوئی دلالت نہیں ہو اگر کوئی کہے کہ فاکا عطف کے معنی میں جو اس کے حقیقی معنی ہیں کیونکہ نہ لیا تو اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ یہاں حقیقت کا لیا جانا متعذر ہے کیونکہ آزادی کا عطف ہزار روپے کی طلب پر ناجائز ہوگا لو قال لحربا انزل فانت امن کان امساوان لم یبذل اور اگر حربی سے کہا کہ آتر آپس مجھے امن ہو تو حربی کو امن ہوگا اگرچہ وہ نہ بھی آترے کیونکہ مراد اس قول سے یہ ہے کہ آتر اس وجہ سے کہ بھگو اما ان ہو دوسری صورت یہ ہے کہ علت حکم پر داخل ہو مثال اسکی مصنف کا یہ قول ہو فی الجامع ما اذا قال امرا مرا فیت بیدک فطلقها فطلقها فی المجلس طلقت تطليقة بائنة یعنی شوہر کسی انہی آدمی سے کہے کہ میری عورت کا مالہ تیرے ہاتھ میں ہے پس تو اسکو طلاق دیے اگر وہ انہی اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دیکھا تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی کیونکہ جس لفظ کی مراد مستمر ہوئی ہو تو اس سے

الوضیوہ کے نزدیک طلاق بائن پڑتی ہے بشرطیکہ طلاق کی نیت کرے یا کوئی دوسرا قریبہ قائم ہو اور ظاہر ہے کہ امر امراتی کا وہی حال ہو کہ جو مال تو بائن ہو اور تو جبراً ہے اور طلعہ ہو اور میں نے تجھے تیرے لیے کو دیا اور میں تجھ سے الگ ہوا اور تو جانے تیرا کام وغیرہ الفاظ کا ہو تو ہر کے کلام کے دو حصے ہیں ایک نیکو امر امراتی بیدار دھیری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہو اور دوسرا فطریقاً دینی پس تو اسکو طلاق دے ان دونوں سے یہ نہیں سمجھا جائیگا کہ اسے جو پہلی بات کہی ہے اس سے جدا گانہ طلاق دینے کا اختیار دیا ہے اور دوسری بات سے جدا گانہ اختیار دیا ہے پس معنف نے جو کہا ہو ولا یكون التامہ تو کیلا بطلاق عید کا دل یعنی نہیں ہوگی دوسری طلاق سوائے پہلی کے اس سے یہی مراد ہے کہ پہلی طلاق ہی کا اختیار ہوگا دوسری کا نہیں ہوگا فضاء کا نہ قال طلقها ببیدان امر ہا بیدار غرض کہ اس ساری عبارت کا مابہل مطلب یہ ہے کہ تو میری عورت کو طلاق دے اس وجہ سے کہ اسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اپنی عورت کا معاملہ اجنبی کے ہاتھ میں دینے سے کنایہ طلاق مراد ہو اور الفاظ کنایہ سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے اگرچہ دو کی نیت کرے اور اس قول میں صرف ایک طلاق بائن پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف فاعلم طلت کے بیان کے لیے ہے اور طلت اسکا وہ قول ہے جو فاسے قبل واقع ہوا ہے نہ بالعکس جیسا کہ بظاہر متوہم ہوتا ہے تو اس صورت میں فاس کا بعد بجز بیان مابہل کے جدا گانہ طلاق دینے کے لیے وکالت کا فائدہ نہیں بخشنے کا علاوہ اسکے جب طلاق بائن پہلے پڑ چکی تو دوسری سے بھی بائن ہی پڑنا چاہیے کیونکہ جی بھی بائن کے ساتھ بائن بنجائی ہو کیونکہ بائن جب پڑ گئی تو اس کے بعد رحمت کا حق مابہل نہیں رہتا مالا کہ شوہر نے فطریقاً کہا ہو جو صریح ہے اور صحیح ہے جی بھی پڑتی ہو۔ ولو قال طلقها جعلت امرها بیدار فطریقاً فطریقاً جعلت طلقها رجعیۃ اور اگر شوہر اجنبی سے یوں کہے کہ تو میری عورت کو طلاق دے کیونکہ اسکا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کیا ہے اور اسے عورت کو اس مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق جی پڑے گی کیونکہ شوہر کے کلام میں فاس قبل جقدر عبارت ہے اس میں صریح طلاق کا لفظ موجود ہے اور اسے طلاق صریح اجنبی کو سیر دکی ہو اور فاس کے بعد جقدر عبارت ہے وہ مابہل فاس کا بیان ہو۔ ولو قال طلقها جعلت امرها بیدار فطریقاً فطریقاً فی مجلس طلقها رجعیۃ اور اگر شوہر کسی آدمی سے کہے کہ میری سکوہ کو طلاق دے اور میں نے اسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں کیا اور اسے مجلس میں طلاق دیدی تو وہ طلاق میں واقع ہوگی یا ایک جی اور

ایک بائن جی تو اسلئے کہ اُسے کہا ہو طلقہا یعنی تو میری عورت کو طلاق دیرے اور بائن اسلئے کہ طلقہ کے بعد کٹائے کا لفظ بولا ہے وہ اسکی یہ سم کہ شوہر نے جب یہ کہا کہ میری عورت کو طلاق دیرے تو ہمیں کہ لے اُسکے لیے طلاق جی کی دکالت ثابت ہوگی اور جب یہ کہا کہ میں نے اُسکا سالہ تیرے ہاتھ میں کیا تو ہمیں کہ طلاق بائن تفویض ہوگی اور دوسرا حکم پہلے حکم کی وجہ سے نہیں کیونکہ فاکہ داد آیا ہو اور داویان علت کے لیے نہیں ہے اسلئے دونوں قول باہم متنازع ہو گئے اور اُنکے تنازع کی وجہ سے ہمیں دو طلاقیوں کا وکیل ہو گا جن میں سے ایک جی ہے اور دوسری بائن۔ وکذا لکھو قتل طلقہا وابتھا وابتھا وطلقہا فطلقہا فی المجلس ووقت بطلیقات اور ایسا ہی اگر کہا کہ طلاق صریح دیرے اُسکو اور طلاق بائنہ دیرے یا بائنہ طلاق اور صریح طلاق دیرے اُسے مجلس میں طلاق دیدی تو دوہی طلاقیں واقع ہوگی وعلیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ فابیان علت کے لیے ہے حال

اصحابنا اذا عتقت لامثال النکوة ثبت لها الخيار سواء كان زوجها عبد او حراً ہمارے علمائے کہا ہے کہ جب کنیز آزاد ہو جائے تو اُسکو اختیار ہو کہ ماوند کو منظور رکھے یا علوہ ہو جائے خواہ خادماً سکا غلام ہو یا آزاد ہو۔ لان قولہ علیہ السلام لبعیرۃ حین اُعتقت ملکک بضعتک فاختارے اسلئے کہ بریرہ کنیز آنحضرت کی جب آزاد ہوئی تو آپؐ فرمایا کہ تو اپنی فرج کی مالک ہوئی اسلئے اختیار کرے۔ زلیس نے تخریج ۱۱۱۰ میں کہا ہے کہ اس حدیث کو دارقطنی نے حضرت عائشہؓ سے اخراج کیا ہے اور ابن سعد نے اسکو طبقات میں روایت کیا ہے اور اس میں ہو کہ فرمایا قد عتقت بضعتک معک فاختارے یعنی آزاد ہوئی تیرے ساتھ فرج تیری اسلئے اختیار کرے تو جبکو چاہے اور یہ مرسل ہے شعی پر اور مرسل منفیہ کے نزدیک محبت کو اثبت الخیار بسبب ملکہا بضعتھا بالعتق یعنی اُسکو اختیار دیدیا اس سبب سے کہ وہ اپنی بضع یعنی شرمگاہ کی آزاد ہونے کے سبب سے مالک ہو گئی۔ و ہذا المعنی یعنی آنحضرتؐ کا کنیز کے آزاد ہونے کے بعد اُسکے لئے نکاح باقی رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ثابت کرنا لا یتفاوت بین کون الذی جہ عبد او حراً اُسکے شوہر کے غلام یا آزاد ہونے کی حالت میں متفاوت ہوگا یہ بات حنفی نے اسلئے کہی ہو کہ ام شافعہؓ کے نزدیک اگر کنیز کا خادماً آزاد ہو تو اُسکو اختیار نہ ہوگا اور یہی مذہب احمد و مالک کا ہے اور ابو حنیفہؓ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اُسکو اختیار ہو کشف النہ میں ایک اور اس باب میں ابن عمرؓ ام شافعہؓ کے موافق ذکر کیا ہو لیکن ہم نے اُسکو بہان اسلئے ذکر نہیں کیا کہ ابو داؤد

نے باسناد صحیح حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ بریرہؓ کا خاوند آزاد تھا جس وقت وہ آزاد ہوئی اور وہ اختیار دیکھنے والے آخر الحدیث اور ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ غلام تھا اور ایسا ہی صفیہؓ کی روایت میں ہے جن کا اصحاب مصلح نے اخراج کیا ہے اور ترجیح حدیث حضرت عائشہؓ کو ہو گی کہ وہ بریرہؓ کے مال سے نسبت ابن عباسؓ کے زیادہ واقف تھیں ملا وہ اسکے صحیح روایتوں میں اتنا ہو کہ اُس کا خاوند غلام تھا اور یہ کچھ اسکے منافی نہیں کہ بریرہؓ کے آزاد ہونے کے وقت وہ آزاد ہو اور وہ جو ایک روایت میں ہو کہ اختیار دیکھتی بریرہؓ اور خاوند اس کا غلام تھا محمول ہو اس بات پر کہ ابن عباسؓ کو اُسکی آزادی سے اطلاع ہوئی ہے اور صفیہؓ کے مذہب پر جس میں الاماویہ بھی متفق ہیں بر خلاف مذہب امام شافعیؒ کے و بفتح

مسئلة اعتبار الطلاق فان بضم الامة المنصوحة ملك الزوج ولعزل عن ملكه بعقبتها

فلدت الضرورة الى القول بازدياد الملك بعقبتها حتى يثبت للملك في الزيادة ويصحون

ذلك سبب الثبوت الخبار بها او ازدياد ملك البضع بعقبتها معنى مسألة اعتبار الطلاق بالنسبة

فقد اوضح ما لکمة الثلاث على عتق الزوجية اور اس سے طلاق کا مسئلہ نکلتا ہے کہ

اُس کا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہے کیونکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ خاوند کی ملک ہے کنیز کے آزاد

ہونے کے سبب اُسکی ملک ذاتی نہیں ہوئی پس کنیز کے آزاد ہونے پر ضرورتاً ازواجِ مالک محل میں زوج

کے لیے اتنا ہو گا تاکہ زوج کے لیے ملک میں زیادتی ثابت ہو اور یہاں سبب ہو گا کنیز کے لیے اختیار کے

ثابت ہونے کا تاکہ عورت نقصان میں نہ رہے اور کنیز کو ملک بضع میں بوجہ آزادی کے زیادہ اختیار

ہو گا یہی وجہ اُس کے اختیار ملنے کی ہو گی کہ وہ چاہے تو خاوند کے پاس رہے اور نہ چاہے تو نہ رہے اس

دوسلے طلاق کا اعتبار عورتوں کے ساتھ ہے پس تین طلاوتوں کی مالکیت کا حکم زوجہ کے آزاد

ہونے پر موقوف ہو گا۔

طالب علم کے ذہن نشین کرنے کے لیے اس بحث پر سوال و جواب کے ذریعہ سے روشنی ڈالتا ہوں

سوال جبکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ مالک شوہر شہرہاں تک کہ اُسکی آزادی کے بعد بھی وہ اُسکی

مالکیت سے نہیں نکل سکتی پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کنیز کو آزادی کے بعد اپنی شرمگاہ پر اختیار حاصل ہو

جواب آزادی کے بعد محل میں شوہر کی مالکیت بڑھ جاتی ہو تاکہ شوہر کے لیے ملک میں زیادتی ثابت

ہو جائے اور شوہر کی ملک کا بڑھ جانا کنیز آزاد کے لیے اُسکی شرمگاہ پر اختیار ثابت ہو جانے کا باعث ہو گا



تاکہ مرد کا اختیار بڑھ جائے وہ گھانٹے میں نہ رہے۔

**سوال ۲۔** بچے ان لیا کر کنیز کے آزاد ہونے کے بعد شوہر کی ملک اسکی شرکاء پر بڑھ جاتی ہے اور بڑھ جاتی ہے اس کے اس کو بھی اختیار حاصل رہتا ہے تاکہ وہ نقصان میں نہ رہے مگر تین طلاقیں کے لازم ہونے کی کیا وجہ ہے۔

**جواب** جبکہ عورت کی آزادی کے بعد اسکی شرکاء پر مرد کی ملک بڑھ جانا لازم ہے تو اس کے زائل کرنے والے کا بڑھنا بھی لازم ہوگا جو طلاق ہو پس ایسی ملک کے زائل کرنے کو تین طلاقیں چاہئیں۔  
**سوال ۳۔** اسکا کیا سبب ہے کہ تین طلاقیں کے واقع ہونے میں عورت کی حالت پر لحاظ کیا گیا اور مرد کی حالت کو نظر انداز کر دیا۔

**جواب** جبکہ شوہر کی ملک کا عورت کی شرکاء پر بڑھنا عورت کی آزادی کی وجہ سے اٹا گیا ہے تو اس ملک کے زائل کرنے والے کی زیادتی بھی عورت ہی کی آزادی کی وجہ سے اٹا پڑے گی دوسری دفعہ ازدواج کا وہ مذہب شافعی یعنی تین طلاقیں میں شوہر کے آزاد ہونے کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ یاد رکھو کہ اگر کنیز غلام کے نکاح میں سے تو بعد آزاد ہونے کے اسکو بالاتفاق اختیار ہوگا اس عار کے دفعیہ کے واسطے کہ حرہ غلام کی بہتر ہو دے اور جو نکاح میں آزاد کے سے تو بناے اختلاف مسئلہ طلاق پر سے خفیہ کے نزدیک طلاق میں اعتبار عورت کا ہے یعنی اس کے آزاد یا کنیز ہونے کا اگرچہ خاوند ان دونوں کے خلاف ہوں کہ عورت لونڈی اور خاوند اسکا آزاد یا غلام ہو تو خاوند اسکا ایک دو طلاق کا ہوگا اور اگر عورت آزاد ہے اور خاوند اسکا آزاد یا غلام ہے تو ایک تین طلاق کا ہوگا پس صورت مذکورہ میں اسکو اپنے اوپر زلیقہ ملک طلاق کے منہ کرنے کے واسطے اختیار ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک طلاق میں مرد کے آزاد یا غلام ہونے کا اعتبار ہے پس صورت مذکورہ میں کوئی سبب نسخ نکاح کا نہیں پایا جاتا نہ مارا اور نہ زیادتی ملک طلاق۔

### فصل

تحد للتراسی یعنی تم جمعیت کا فائدہ مع ترتیب و تاخیر کے دیتا ہے اور مطلق علیہ و مطلق کے درمیان میں واقع ہوتا کہ لکن عند ابی حنیفہ یفید التلاخی فی اللفظ لیکن ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حرف سے حکم میں تاخیر ملحوظ ہوتی ہوگی یا کہ تسکلم نے سکوت کر کے پھر از سر نو کلام شروع کیا ہے مثلاً شوہر اپنی

زوجہ سے کہ انت طالق شرطی کہ تو طلاق والی ہو پھر طلاق والی سے تو اس عبارت میں حکم میں تاخیر ہے  
یہ مطلب ہوگا کہ اسے اول یہ کہا کہ تو طلاق والی سے پھر خاموش ہو گیا بعد کے کہا کہ تو طلاق والی ہو ورنہ  
فیصلہ الذانی فی الحکم اور صاحبین کے نزدیک اس حرف صرف حکم میں تاخیر بھی باقی ہو حکم میں وصل  
ہو تاہم امام صاحب کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ شد تاخیر مطلق کے لیے موضوع سے اور مطلق سے  
نزدکال سمجھا جاتا ہے اور تاخیر میں کمال یہ ہے کہ حکم اور حکم دونوں میں ہو اگر صرف حکم میں تاخیر ہوگی تو بعض  
وجہ سے تاخیر ثابت ہوگی اور بعض وجہ سے ثابت نہ ہوگی پس بہتر یہ ہو کہ حکم اور حکم دونوں میں تاخیر مانی جائے  
اور صاحبین کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ شد کا اقبل اس کے ابد سے ملا ہوا ہے کیونکہ مطلق ہوائی کی صورت  
میں جائز نہیں تو تاخیر صرف حکم میں ثابت رہی امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق جب طلاق کو شرط کے  
ساتھ معلق کیا جائیگا تو اس سے وہی طلاق معلق ہو سکے گی جو اس سے ملی ہوئی ہوگی اور جو اس سے ملی  
ہوئی نہ ہوگی وہ حقیقہً شرط سے معلق نہ ہوگی اور اس خلاف کا قرعہ مسئلہ نقل میں ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ مصنف

کہتے ہیں۔ وبیانہ فیما اذا قال لغیر المدخول بہا ان دخلت الدار فان طالق شرطی مطلق  
الاولی بالدخول ویقع الثانیۃ فی الحال دفت الثالثۃ یعنی بیان اس اختلاف کا اس طرح ہو کہ کسی  
شخص نے غیر مدخول بہا یعنی ایسی منکوحہ عورت سے جس کے پاس جانے کا اتفاق نہیں ہوا کہہ دیا کہ اگر تو مکان  
میں جائے تو مجھ کو طلاق ہو پھر طلاق سے پس پہلی طلاق کا معلق تو شرط سے ہو گا جب وہ عورت  
گھر میں جائے گی تو طلاق پڑے گی اور دوسری طلاق اسی وقت پڑ جائے گی تیسری بیکار ہوگی وجہ اسکی  
یہ ہے کہ پہلی طلاق تو شرط سے معلق ہوگی جو اس کے مکان میں داخل ہونے پر پڑے گی اور اگر وہ داخل نہ ہوئی  
تو دوسری طلاق اس پر واقع ہو جائیگی کیونکہ پہلی طلاق کو جو معلق بالشرط ہو کر خاموش ہو گیا اور پھر دوسری  
بار کہا کہ طلاق سے تو یہ دوسری فی الحال اس پر پڑ جائے گی کیونکہ محل باقی ہو اس وجہ سے کہ پہلی طلاق پڑ  
نہ پائے جانے شرط کے نہیں پڑی تھی اور تیسری نہ ہو جائیگی اس وجہ سے کہ غیر مدخولہ عورت کا حکم یہ ہے کہ  
اگر اس کو جدا کر کے طلاق دیوے تو پہلی ہی طلاق میں بدون عدت کے نکاح سے باہر ہو جاتی ہو اور پہلی  
طلاق کے شرط سے معلق ہونے کا یہ قائم رہے کہ اگر آئندہ دوبارہ نکاح کے بعد وہ عورت پھر نکاح میں داخل  
ہوگی تو پہلی شرط سے اس کو طلاق پڑ جائے گی۔ وعلاہما بتعلق الکل بالدخول اور صاحبین کے نزدیک  
تینوں طلاق میں دخول مکان سے معلق ہوگی کیونکہ جب عبارت میں فصل نہوا وبراہیکے ساتھ شرط کے

سلیق ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے ثم عند الدخول نیلہا للترتیب فلا یقع الا واحدة پھر داخل ہونے پر ترتیب ظاہر ہوگی مگر واقع ایک ہی طلاق ہوگی۔ ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابی حنیفۃ وقعت الاولی فی الحال ونفت الثانية والثالثة یعنی اگر شرط کو مؤخر کیا اور کہا کہ تجھ کو طلاق سے پھر طلاق ہو پھر طلاق سے اگر تو مکان میں جائے تو ابو حنیفہ کے نزدیک فوراً پہلی طلاق پڑے گی اور دوسری اور تیسری طلاق نہ ہو جائے گی وجہ اسکی یہ ہے کہ تاخیر تکلم میں بانی کسی موجب پہلی طلاق کا لفظ لکر خاموش ہوا تو فی الحال ایک طلاق پڑ گئی کیونکہ اسکا تعلق شرط سے نہیں کیونکہ شرط میں اور پہلی طلاق میں سکوت فاصل سے اور غیر دخول ہونے کی وجہ سے عورت پہلی ہی طلاق میں نکاح سے باہر ہو گئی پس دوسری اور تیسری طلاق نہ ہوئی۔ وعندہا بقیۃ الواحدة۔ عند الدخول اور صاحبین کے نزدیک دخول مکان کے وقت ایک طلاق واقع ہوگی لاکہذا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور وہ یہ کہ انکے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں اس سلیق ہوتی ہیں کیونکہ جب عبارت میں فصل نہوا تو ہر ایک کے ساتھ شرط ضرور سلیق ہوگی اور جب وہ مکان میں جائیگی تو پھر غیر دخول ہونے کے ایک طلاق پڑ کر نکاح سے باہر ہو جائے گی۔ وان كانت المرأة متلفعة بها فان قدم الشرط تعلقت الاولی بالدخول وبقیۃ تثنان فی الحال عند ابی حنیفۃ وان اخر الشرط وقع ثنتان فی الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعندہا یعلق بالکل بالدخول فی الفصلین اور اگر وہ عورت دخول بہا سے یعنی مادہ کو اسکے پاس جانے کا اتفاق ہوا ہو پس اگر شرط کو مقدم کیا اور کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق یعنی اگر تو اس مکان میں جائے تو تجھ کو طلاق ہو پھر طلاق سے پھر طلاق سے تو پہلی طلاق امام عظیم کے نزدیک مکان میں داخل ہونے پر واقع ہوگی اور دوسری وقت واقع ہو جائیگی اور اگر شرط کو مؤخر کیا مثلاً کیا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فود طلاق اسی وقت واقع ہوگی اور تیسری مکان میں دخول پر سلیق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں دخول مکان پر نوع طلاق کا اثر پڑے گا اور جب شرط دخول کی پائی جائے گی تو تین طلاقیں پڑیں گی۔

اور کبھی اس لفظ کو مجازاً داد کی جگہ آتے ہیں اسی قبیل سے اس حدیث میں جو ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کی ہر کہ وہ کہتے تھے کہ آنحضرت نے مجھ سے فرمایا۔ اذا حلفت علی عین خلیت غیدھا

خیر امنہا فکفر عن یمینہ ثم انت الذی ہو خیر یعنی جس وقت تو حلف کرے کسی چیز پر پھر تو اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو تو اپنی قسم ٹوٹنے کا کفارہ دیر سے اور اسکو کرنا بہتر ہو ٹھیکان داد ماطفہ کی جگہ دینا ہو اس گرام شامی کے نزدیک ٹھیکان اپنے حقیقی معنی پر ہے اور اسی لیے ان کے نزدیک کفارہ دیرینا قبل قسم ٹوٹنے کے درست ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفارہ قبل قسم ٹوٹنے کے جائز نہیں تو اگر قبل قسم ٹوٹنے کے کفارہ دیرینا تو بعد قسم ٹوٹنے کے بھر دینا لازم آئیگا اگر قسم ٹوٹنے سے قبل کفارہ دیرینا کافی ہو تو اصل مراد کفر کی حقیقت پر عمل مکن نہ ہو کیونکہ کفارہ تو قسم ٹوٹنے کے بدلے میں واجب کیا گیا ہو اور جب تک قسم نہ ٹوٹے گی تو کفارہ بھی واجب نہ ہو گا پس اسکو پہلے دیر سے کی صورت میں امر کے حقیقی معنی باقی نہ رہیں گے اور اجابت یا نہی کے معنی میں ہو جائیگا اور یہ مجاز ہے اور یہاں بحسب مجاز فعل کے عرف یعنی شکا مجاز اسے کہے کیونکہ ایک حدیث صحیح بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہ کا داد کے معنی میں ہونا چاہیے اور وہ حدیث عدی بن حاتم سے صحیح مسلم میں اس لفظ سے مروی ہے من حلف علی بین خیر غیر امنہا فکفر عن یمینہ الذی ہو خیر دیکھ عن یمینہ یعنی جو شخص حلف کرے کسی چیز پر پھر اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو اس بہتر کو کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دیر سے جب اس صحیح حدیث میں داد بیکے شہ کے ہو اور کفارہ کا کفارہ قسم ٹوٹنے کے بعد سے تو معلوم ہوا کہ حنث کفارہ سے پر مقدم ہو پس اس روایت میں اور پہلی روایت میں تطبیق واجب ہوئی اس لیے پہلی روایت میں شہ کو مجاز داد کے معنی میں کر لیا جو مطلق جمع کے لیے سہاہ پہلی روایت سے کفارہ کا اور حنث کا وجوب ثابت ہوتا ہو غیر اس سے کہ ایک کو دوسرے پر تقدیم ثابت ہو پھر دوسری حدیث صحیح سے ترتیب سمجھ گئی اور یہ معلوم ہو گیا کہ قسم کے ٹوٹنے سے کفارہ کی تاخیر واجب ہے

### فصل

بل تدارک الغلط باقلیۃ الثانی مقام الاول بل غلط بات کے تدارک کے واسطے آتا ہے کلام دوم کو کلام اول کی جگہ رکھ دیتے ہیں اور یہ کہیں پہلے کلام کے ابطال اور کلام ابعاد کے ثبوت کا قائل نہ بننا ہے جیسے اس آیت میں وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانہ بل عباد ملکون یعنی کافر کہتے ہیں کہ خدا نے اپنے لیے اولاد بنائی ہے اس کے کافر کہتے تھے کہ فرشتے خدا کی (ذکیان ہیں) وہ آپاکتہ ولد اور شرک سے بلکہ یہ فرشتے اس کے بندے ہیں جسے انکو بنی عبادت سے کرم و متناز کیا ہو اور کہیں کلام اول کی غرض سے دوسرے کلام کی طرف انتقال مقصود ہو اسے پس یہ بھی غرض سے اعراض کے لیے ہو چنانچہ اس آیت میں اس لیے ہو

[illegible]

والعلط انما یصحون فلاخبار دون الاستقام فامکن یصح اللفظ متدارک العلط فلاقرار  
دون الطلاق اور یہ برعکس ہوا مت طالق واحلة لابلی ثنتین کے کیونکہ یہ انشاء اور مقررہ خبر سے  
اور خبر میں غلطی ہو جاتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی لہذا خبر میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ کا صحیح بنا لینا  
مکن ہو اور انشاء میں ایسا نہیں ہو سکتا خبر سے غرض وقایت یہ ہو کہ ایک حق لازم کو ظاہر کر کے نہ یہ کہ کھوٹا  
ایجاد کرے جیسے انشاء میں ہوتا ہے پہلے قرار میں اضراب اور تدارک غلطی کا احتمال سے اسے اصل پر عمل  
کیا جائیگا اور اس سے اعراض ثابت ہو جائیگا اور دہزار لازم آئیگی گویا مقررے اولیٰ ہون کا تھا کہ پھر اس کے  
ایک ہزار میں جنکے ساتھ اور کچھ نہیں بچ رہا بنی غلط بیانی کا تدارک کیا اور تنہا ہزار سے اعراض کر کے کہا بلکہ  
آس ہزار کے ساتھ میں ایک ہزار اور بھی ہیں اور طلاق جو کہ انشاء ہے وہ ان تدارک کا احتمال نہیں اس  
ضرورت سے بلکہ اول و آخر دونوں پر عمل کیا گیا حتیٰ لو کان الطلاق بطریق الاخبار بان  
قال کففت طلقک اس واحلة لابلی ثنتین یقع شتان بہائیک کہ اگر طلاق بطریق اخبار  
کے ہوگی مثلاً مرنے کا کہ میں نے کل تم کو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو اس صورت میں دو طلاق  
واقع ہو گئی لہذا ذکر کیا جیسا کہ نے ذکر کیا اور وہ یہ کہ غلطی کی تلافی و تدارک اخبار میں مکن ہو اور  
انشاء میں مکن نہیں۔

### فصل

لکن للاستدلال یعنی لکن استدراک کا فائدہ دیتا ہے تاج المصادر میں استدراک کے معنی کسی چیز کا  
دریافت کرنا لکھے ہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدراک میں بین طلب کے لیے نہیں ہو اور حاشی ہندیہ میں  
جو تشریف استدراک کی گئی ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بین طلب کے لیے ہے اور اصطلاح میں کلام سابق کا  
دہم دفع کرنے کو کہتے ہیں گران و مثالوں میں کہ یہ چیز ساکن نہیں ہے لیکن متحرک ہے اور یہ شے سفید نہیں  
ہے لیکن سیاہ ہے استدراک کے معنی درست نہیں ہوتے کیونکہ یہاں نہ تو ہم ہے نہ دفع اس لیے بعض نحویوں  
نے اس تشریف کو بدل کر یوں کہا ہے کہ استدراک سے کہتے ہیں کہ لیکن سے ابد کے لیے وہ حکم ثابت کیا جائے  
جو حکم ماقبل کے مخالف ہو اور اس صورت میں پہلی دونوں مثالیں درست ہو جائیگی بعد المنفی یعنی لکن  
دوسرے استدراک کے سے بعد نفی کے مطلب یہ ہے کہ لکن استدراک کے لیے نفی کے مستعمل نہیں ہوتا خواہ  
اس کے باقی نفی ہو یا اس کے ابد نفی ہو فیكون سوجہ اثبات ما بعدہ فاما نفی ماقبلہ فتثبت بلکہ

پس اصلی غرض لکن سے اسکے مابعد کا ثابت کرنا ہے اور اقبل کی نفی اپنی دلیل سے خود ثابت ہوتی ہے  
 پس اگر عطف مفرد کا مفرد ہو تو لکن کے اقبل کا منفی ہو تا ضرور ہے اور لکن اس بات پر دلالت کرتا ہے  
 کہ جو چیز معطوف علیہ سے منفی ہے وہ معطوف کے لیے ثابت ہے اور حکم کی نفی معطوف علیہ سے اپنی حالت پر  
 باقی ہے کچھ غلطی کی وجہ سے واقع نہیں ہوا ہے۔ اگر عطف جملے کا جملے پر ہو تو دونوں بلون میں سے ایک  
 موہمہ ہے اور دوسرا دفعہ نفی و اثبات میں متنازع ہو تا ضرور ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ پہلا ہی جملہ منفی ہو بلکہ اگر پہلا  
 منفی ہو تو دوسرے کو مثبت ہونا چاہیے اور دوسرا منفی ہو تو پہلے کا مثبت ہو تا ضرور ہے لیکن یہ بھی ضرور نہیں  
 کہ معطوفوں میں متنازع ہو بلکہ مفہوم ضمنی میں متنازع کافی ہے کیونکہ وہ ہم پیدا ہوتا اور اس کا دفع کرنا مفہوم دینے  
 پر مبنی ہے نہ الفاظ پر پس ہو سکتا ہے کہ لفظاً دونوں مثبت ہوں مگر معنی کے اعتبار سے ایک مثبت ہو اور دوسرا  
 منفی اور دونوں کے مفہوم میں تضاد حقیقی ضرور نہیں بلکہ فی الجملہ متناقضات کافی ہوں عطف هذه الكلمة  
 لما جئنا عند استساغ الكلام اور لکن کے معنی عطف میں ہونے کے لیے انتظام اور ارتباط  
 شرط ہے اور یہ دو باتوں کے ساتھ ہوتا ہے ایک یہ کہ کلام کے بعض جزا بعض سے متصل ہوں یعنی لکن کو اقبل  
 سے ملا کے کہنا چاہیے بیچ میں ٹھہرنا چاہیے دوسرے یہ کہ لکن کا ابعدا کے اقبل کے منافی نہ ہو اور منافی  
 نہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ جو فعل ثابت کیا جائے بعینہ اس کی نفی نہیں کی جائے بلکہ نفی ایک کس طرف آج ہو  
 اور غیبات دوسری شے کی طرف۔ فان كان الكلام متصفاً بعلق المنفى بالاثبات الذي بعده پس  
 جب کلام متسق ہے تو متعلق ہوگی نفی اس اثبات کے ساتھ جو اسکے بعد ہو والا فہم متناقض یعنی اگر  
 کلام میں انتظام اور ارتباط نہ ہو گا تو پھر لیکن عطف کا حرف نہ رہے گا نہ اصطلاحی استدراک کا قائل ہو سکے گا  
 بلکہ ابعدا کے لیے ہو گا اور اس کا ابعدا یک ملحق و متصل جملہ بن جائیگا جو اقبل پر معطوف نہ ہو گا مثلاً ما ذکرہ  
 عند فی الجملہ اذا قال فلان علی الف قرض فقال فلان لا ولكن غصب له مثال اس کی امام  
 محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کہا کہ اسکے بچہ ہزار روپے قرض کے  
 طور پر ہیں اور مقر نے جواب دیا نہیں لیکن تو نے مجھ سے چھین لیے تھے فہم للمال لان الکلام منسق  
 فکلہما ان المنفی کان فی السبب دون نفس المال اسیر الخ یعنی ہزار لازم آئیگی کیونکہ لیکن کو ملا کر کیا ہے  
 اس لیے یہ قول صحیح ہو گا اور مقر کا اول نہیں کہ دینا مقر کے اقرار کا وہ نہ ہو گا بلکہ اس سبب کا انکار ہو گا جو مقر نے  
 بیان کیا ہے اور وہ قرض ہے اور پھر کلام استدراک کے بعد جو کچھ کہا اور وہ دوسرے سبب یعنی غصب کا بیان ہے

اسی نفی و اثبات علیحدہ علیحدہ سبب پر وارد ہوتے ہیں نہ نفس ان اگر اس قول میں استدراک صحیح ہوتا تو بظاہر تفرک  
نہیں کہدینا مقرر کے اقرار کار و قرار پانہیں استدراک بیان تفسیر سے اسے قبل سے اسکو ملا کر کہنا ضرور ہوتا  
دونوں میں فاصلہ واقع ہونے کی صورت میں صحیح نہیں اس طرح کہ پہلی بات کہنے کے بعد تھر کرد و دسری آ

کے وکذا لک لو قال لفلان علی الف من من هذه الجارية فقال فلان لا الجارية جارية بل  
اكن لي عليك الف يلزمه المال فظهر ان النفي كان في السبب لانه اصل المسال ایسا ہی اگر  
کہا کہ فلان شخص کے میرے دسے ہزار اس کنیز کی قیمت کے ہیں پس سے جواب دیا کہ یہ امر نہیں بلکہ کنیز تو تیری  
کنیز ہو لیکن میرے تیرے دسے ہزار ہیں تو تیرا میرا یعنی ہزار لادم آگئے ہیں سلام ہو اگر نفی سبب میں تھی  
اصل میں نہ تھی۔ ولو كان في يده عبد فقال هذا الفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان

الغرض ان وصل الكلام كان العبد للمقر له الثاني ان النفي يتعلق بالاثبات اور اگر اسے اقر میں یعنی قبضے میں غلام ہوا دے کہ یہ غلام  
فلان شخص کا تو مقرر نے کہا میرے پاس تو کبھی غلام نہ تھا بلکہ یہ تو دوسرے فلان شخص کا ہو اگر یہ بات متصل کسی پر تو غلام میرے  
مقرر کا ہو گا کیونکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہو گا کہ اپنے ملک کی نفی کر دلی ہر دوسرے کی واسطے ثابت کر دیا پس غلام اولاً  
آپ سے مقرر کے لیے ہو گا پھر اس کی تحویل کی وجہ سے دوسرے مقرر کے لیے ہو جائیگا اور چونکہ تحویل ظاہر کلام کو  
تغیر کرتی ہے اس لیے یہ شرط ہے کہ رد کے ساتھ ہی ساتھ تحویل بھی کی جائے اس لیے ماکان لی قط کے ساتھ

ولكنه لفلان کو ملا کر کہنا ضرور ہو کیونکہ اول کلام آخر کلام پر ہو تو قسے اور چونکہ آخر کلام اول کلام میں تغیر  
پیدا کرتا ہے اس لیے اگر اسکو ساتھ ہی کے گا تو صحیح ہو گا اور اگر جدا کے گا تو صحیح نہ ہو گا جیسا کہ صنف کتے ہیں وہاں  
فصل كان العبد للمقر الاول فيكون قول المقر رد الاخذ اور اگر یہ کلام میں نفی کو متصل نہیں کہا تو غلام  
مقرر اول کا ہو گا اور مقرر اول کا قول قرار کار و قرار ہو گا کیونکہ یہاں تغیر متصل نہیں ہو ۱۲ اور کلام اس  
بجیز ہر دو تو نہیں ہو سکتا جو اس سے متصل ہو۔ ولو ان امتد وجبت نفسها بغير ادن مولاها حياة

در اہم فقال المولى لا اجيز العقد بقاء درهم ولكن اجيزه بقاء وخمسين بطل العقد لان الحكم  
غير متحقق فان نفى الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله لكن اجيزه اقبالة بعد رد العقلاء اگر کسی  
کنیز نے بغیر اجازت اپنے مالک کے بموض ہر سو روپے کے نکاح کر لیا اس پر مالک نے کہا کہ میں اس رقم پر اجازت  
نہیں دیتا لیکن ڈیڑھ سو روپے ہر کے بے اجازت دیتا ہوں تو عقد محکم باطل ہو جائیگا کیونکہ باعتبار  
سنے کے کلام متصل نہیں اجازت کی نفی اور اجازت کا اثبات ایک جگہ نہیں آیا ۲۔ پس مالک کا یہ قول



کہ لکن اجیزۃ ثبات بعد انکار عقد کے ہے اور دوسری عبارت میں یوں سمجھو کہ اس کلام میں نفی و اثبات دونوں ایک چیز یعنی نکاح سے متعلق ہیں اس لیے کہ الٹ کے اول انکار کرنے سے پہلے نکاح منتفی ہو گیا ہے پھر نہ دوسری مقدار ہر کے ساتھ اسی نکاح کی ابتدا کی ہو جسے پہلے نسخ کر چکا ہو تو لیکن کے لفظ سے ڈیڑھ روپے کے ہر دو بار نکاح پڑھ لینے کی اجازت مفہوم ہوتی ہو اور پہلا نکاح باقی نہیں رہا ہو پس اس کلام میں لیکن استدراک کے لیے صحیح نہ ہو گا بلکہ ابتدا کے لیے قرار جائیگا اگر یہاں لیکن کو استدراک کے لیے قرار دیا جاتا تو نفی و اثبات کا تعلق ایک ہی کلام یعنی نکاح کے ساتھ لازم آتا اور کلام کا آغاز اُس کے انجام کے متناقض ہو جاتا کیونکہ ہر کے بدلے سے نکاح میں سنائرت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اصل نکاح ہی ہے مگر تو اسکا تابع ہے اسی لیے نکاح بدون ذکر ہر کے درست ہے اور جب لیکن ابتدا کے لیے ہو گا تو کلام صحیح ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں جس نکاح کی نفی ہوتی ہو وہ وہ ہے جو الٹ کی اجازت کے پہلے بندہ چکا تھا اور جب ثبوت ہوتا ہے وہ وہ ہے جو الٹ کی اجازت کے بعد باندھا جاتا ہو وکذلک لوقال لا اجیزۃ لکن اجیزۃ ان

ذوقی خمسين على المائة يكون خفا للتكلم لعدم احتمال البيان لان من شرط الاتفاق ولا اشتراط ایسے ہی اگر ان الفاظ سے کہا کہ میں جائز نہیں رکھتا لیکن جائز کرتا ہوں میں اگر تو تنابہر اور بیجا اس بڑھادے اس سے بھی نکاح نسخ ہو جائیگا کیونکہ یہاں احتمال بیان کا نہیں شرط بیان سے اتصال ہے اور یہاں اتصال نہیں یعنی اگرچہ لفظوں میں اتصال ہو بدیہی میں اتصال نہیں۔

### فصل

اول فتاویٰ احد المذکورین او واسطے قبول و دین سے ایک سے یعنی تردید کا فائدہ دیتا ہوا و مطون و مطون طبع میں سے ایک کے ساتھ حکم کا تعلق بطور ماہم کے مراد ہوتا ہو دونوں مراد نہیں ہوتے و لفظ لوقال ہذا حق او ہذا کان بمنزلة قولہ اھل لھو حتی کان لہ و لا یشیاء لہ اس واسطے اگر کہا کہ یہ آزاد ہو یا یہ تو یہ قول بنسے اس قول کے ہو گا کہ دونوں میں سے ایک آزاد ہو یا تک کہ اسکو بیان کرنے کا اختیار ہو گا اور یہ کلام بظاہر انشاء ہے اس لیے کہ اس سے آزادی کی ایجاد مقصود ہو گریں یہ بھی احتمال ہو کہ شاید پہلے زلمے کی آزادی کی خبر دیا ہو یعنی اس بیان سے قبل کہ آزاد کر چکا تھا اور یہ بیان اس آزادی کی خبر ہو کیونکہ یہ کہنا کہ ہذا احد او ہذا از روئے انت کے خبر سے اور شروع کی حیثیت سے انشاء ہو پس انشاءیت کی وجہ سے الٹ کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جسکو چاہے آزاد کر دے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد اس کی آزادی سے عملی و خبر کی حیثیت سے

تعیین اس خبر محمول کا بیان بھی جائیگی جس کا اس کلام کے صادر ہونے سے قبل واقع ہونا محتمل ہے اور  
جیسا کہ میں نے دو جہتیں مانی جاتی ہیں ایسے ہی بیان میں بھی دو جہتیں مانی جائیگی کہ ایک جہ سے اسکو آزاد  
کی ایجاد کبھی جائیگا اور دوسری وجہ سے اگلی آزادی کی خبر محمول کا اظہار پہلی جہت کا نفع یہ ہو کہ آزادی کی  
ایجاد بیان کے وقت ملحوظ ہوگی اور اس صورت میں آزادی کے لیے عمل کا صلح ہونا شرط ہے کیونکہ آزاد  
وہی چیز ہو سکتی ہے جو اس کے قابل ہو پس اگر مالک کے مراد بیان کرنے سے قبل ایک غلام مر جائے اور وہ کہے کہ  
میری مراد یہ ستونی تھا تو اسکا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ مردہ آزاد کرنے کے قابل نہیں دوسرے تحت بھی قائم ہو کہ  
شاید اس نے اپنے نفع کی غرض سے ایسا کیا ہو پس جو زندہ ہے اسکی آزادی تعین ہو جائیگی اور دوسری جہت کا  
یہ مال ہے کہ قاضی جبراً اس سے غلام کو آزاد کرائیگا اگر بیان میں یہ دو جہتیں نہ ہوتیں ایک ہی جہت ہوتی  
مثلاً خبر محمول کا اظہار ہی ہوتا تو مراد کو بیان کرنے کے وقت محل کی صلاحیت مشروط نہ ہوتی بلکہ ایجاد بل  
کے وقت محل کا قیام شرط ہوتا یا صرف آزادی کا ایجاد ہوتا تو قاضی کو حیر کرنے کا کوئی حق نہ پہنچتا۔ دو

قال وکلت ببيع هذا العبد هذا وهذا كان الوكيل احدهما وبياح البیع لکل واحد  
منهما ولو باع احدهما ثمر عا د العبد الى ملك المولى لا يكون للاخوان بیعة اور اگر اس نے کہا  
کہ وکیل کیا میں نے اس غلام کے فروخت کرنے کے لیے اسکو یا اسکو تو وکیل دونوں میں سے ایک ہوگا اور  
دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنا درست ہوگا اور اگر ایک بیچ دیا اور پھر غلام موکل کی ملک میں لوٹ آیا تو  
اسوقت دوسرے کو اس کے بیچنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ بیچ کا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے سبب ہونا  
اس لیے ہے کہ وکیل و ناسا اور کلہ زید کے انشائین آنے سے تغیر یا اجعت کے معنی حاصل ہوتے ہیں  
شک کے اس لیے کہ انشاء ابتداء کلام کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے تو ایمن شک کا احتمال نہیں ہو سکتا  
اس لیے کہ شک کا محل خبر سے تغیر میں دونوں جمع نہیں ہوتے اور اجعت میں جمع کرنا جائز نہ ہو اور جو کہ بیان  
کلہ زید تغیر کے لیے آیا ہے اس لیے دونوں کا اجتماع شرط نہیں دونوں میں سے جو نہ ساتصرف کرے گا صحیح ہوگا  
اور موکل کی ملک میں لوٹ آنے کے بعد دوسرا وکیل اس لیے فروخت نہیں کر سکتا کہ وکیل کا معاملہ ختم ہو چکا ہے

ولو قال ثلث سنة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدی الاولین وطلقت المثلثة  
لا یطافها علی المطلقۃ منہما ویكون الحیاء للزوج فی بیان المطلقۃ منہما بمنزلة مالو  
قال احد لکما طالق وهذه اور اگر اپنی تین بیویوں سے کہا کہ اسکو طلاق ہے یا اسکو اور اسکو تو پہلی

دو دنوں میں سے ایک تو خاوند کے تکلم کی وجہ سے مطلق ہو جائے گی اور تیسری کو بھی طلاق ہوگی کیونکہ اسکا عطف اسپر سے جو ان دو دنوں میں سے بہم طور پر مطلقہ ہے اور مطلقہ کو بتلانے اور متعین کرنے کا اختیار خاوند کو ہوگا۔ تو ان سکا بننے سے اس طرح کہنے کے ہے کہ تم دو دنوں میں سے ایک کو طلاق ہو اور اسکو اور قرار رکھتا کہ مرد کو پہلی کے درمیان میں اور پچھلی دو دنوں کے درمیان میں متعین کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اسے پچھلی دو دنوں کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے اور اس کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اسکو طلاق ہو یا ان دو دنوں کو جیسے کوئی کہے کہ میں اس سے بات نہ کروں گا یا اس سے اور اس سے مگر یہ وجہ صحیح نہیں اس لیے کہ سیاق کلام دو دنوں میں سے ایک حق میں طلاق واجب کرنے کے لیے ہو اور عطف اس چیز میں شرکت ثابت کرنے کے لیے ہے جس کے لیے سیاق کلام واقع ہو ہے تو اس تقدیر پر اس کے کلام کا حاصل یہ ہوگا کہ تم دو دنوں میں سے ایک کو طلاق ہو اور اسکو بھی و علیٰ ہذا یعنی جبکہ عطف کرنے میں اس کے ساتھ یہ فائدہ حاصل

ہوتا ہے تو اس قاعدے کی بنیاد پر قال زفر اذا قال لا اکلم ہذا او ہذا او ہذا کان بمنزلۃ

قوله لا اکلم احد ہذین و ہذا فلا یجئ مالہ بیکلم احد الاولین والثالث وعندنا لو کلم

الاول وحده لا یجئ ولو کلم احد الآخرین لا یجئ مالہ بیکلم ہما امام زفرؒ نے کہا ہو کہ میں نہ

کبھی نے کہا کہ نہیں بولوں گا میں اس سے یا اس سے اور اس سے تو جب تک پہلے دو دنوں میں سے ایک سے

اور تیسرے سے کلام نہ کرے گا قسم نہ ڈٹے گی کیونکہ تکلم کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ان دو دنوں میں سے ایک

اور اس سے نہ بولوں گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر صرف اول سے بولا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر آخر

کی دو دنوں میں سے ایک کے ساتھ بولا تو قسم نہ ڈٹے گی البتہ اگر پچھلی دو دنوں سے بولے تو قسم ٹوٹ جائے گی جب اسکی

یہ ہے کہ لفظ جبکہ دو دنوں میں سے ایک کو شامل ہوگا تو نکارت ثابت ہوگی اور یہ نفی کے مقام میں ہوا

مگر محل نفی میں عموم بطریق افراد کے واجب کرتا ہے تو تکلم کے قول کی تقدیر بولوں ہوگی کہ نہ اس سے اور نہ

اس سے اور نہ اس سے بولوں گا اس کے لفظ کے ساتھ عطف کرنے سے جمعیت کا فائدہ حاصل ہوا اور دو دنوں

ایک نفی میں جمع ہوئے تو اس کلام سے کہ اس سے یا اس سے اور اس سے نہ بولوں گا مراد یہ ہوگی کہ نہ

اس سے اور نہ ان دو دنوں سے کلام کروں گا اور نفی میں جمع کرنا قسم ٹوٹنے میں اتحاد واجب کرتا ہوا اور

تفریق افراق واجب کرتی ہو۔ یاد رکھو کہ کلام کرنے کے سلسلے میں عطف قریب پر متعین ہوتا ہو کہ عطف

میں ہی اصل سے مگر جبکہ غیر قریب کلام میں مقصود ہو تو اسکی طرف عطف ہو جاتا ہو جیسے مسئلہ طلاق میں

اس لیے کہ طلاق میں مقصود دو دین سے ایک غیر مسلمین ہوا اور ترک حکم کے مسئلے میں دونوں مقصود ہوتے ہیں  
 نہ ان میں سے ایک غیر مسلمین اس لیے اصل سے عدول نہیں ہوتا ولو قال بع هذا العبد او هذا اکلان  
 لہ انذ بیعہ احدهما ابیہما مشاہدہ اور اگر کہا کہ فروخت کر دے اس غلام کو یا اسکو تو وکیل کو اختیار ہے  
 کہ دونوں میں سے جسکو چاہے بیع ڈالے کیونکہ موکل کا یہ قول ایک غیر مسلمین غلام کو متداول ہے اور امر کا  
 مقتضی فراہم داری کرنا ہے اور حکم کی بجا آوری غیر مسلمین میں نسل واقع کرنے سے تصور نہیں اس لیے  
 ضرورت تخییر ثابت ہوگی ولو دخل او فحل لمس اور اگر کلہ او کہ تردید کے لیے ہے مہر پر داخل ہوا اس  
 طرح کہ مثلاً تو یا دوستو پر تخییر مسلمین کے نکاح کرے یا نقدی کا نام نہ لے بہم طور پر یا سپر یا اسپر کر دے

بان تزوجها علی هذا او علی هذا یحکم مھل المثل عند ابی حنیفۃ لان اللفظ یتناول احدهما  
 وللو جبہ لاصلی مھل المثل یتزوج ما مشاہدہ مثلاً نکاح کیا عورت کے ساتھ اس تعدد یا دوسری  
 تعدد پر تو امام اعظم کے نزدیک ہر مثل دلا یا جائیگا کیونکہ کلام دونوں میں سے ایک کو شامل ہوا اور موجب  
 اصلی ہر مثل ہو لہذا ترجیح اسکو ہوگی جو ہر مثل کی طرح ہو کیونکہ ہر مثل نکاح میں فرج کی قیمت سے جیسے بیع میں  
 قیمت ہوتی ہے اور اس میں ہر میں کی طرف اس حالت میں عدول کیا جاتا ہے جس وقت کہ وہ قطعاً معلوم ہو  
 اور کلہ تردید کا داخل ہونا مسنے کے معلوم قطعی ہونے کا ان سے پس موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب  
 ہوگا مگر صاحبین یہ کہتے ہیں کہ اگر نقدی کا ذکر نہ کیا ہوگا صرف یا یہ کہہ دیا ہوگا تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ جو  
 کچھ مناسب سمجھے عورت کو دیدے اور اگر نقدی کا نام لیا ہوگا تو کم سے کم نقدی ہر میں دینا واجب ہوگا  
 لیکن صاحبین کی رائے درست نہیں اس لیے کہ حرف تردید احد الذکرین میں سے ایک کو شامل ہونے  
 کے لیے موضوع سے اور وہ مہول سے پس جبکہ اسکی جہالت کی وجہ سے تسمیہ فوت ہو گیا تو موجب اصلی کی طرف  
 رجوع کرنا بڑیگا اور تخییر تو اس ضرورت سے ثابت ہوتی ہے کہ جب کوئی امر وغیرہ کے ذریعہ سے کچھ طلب کرے  
 تو حکم کی بجا آوری پر قدرت حاصل ہو جائے دلیلاً اور اس قاعدے کے موافق تخییر کی صورت میں  
 مسطوف علیہ و مسطوف میں سے دونوں جمع نہیں ہوتے فلما الت شہد لیس یکن فی الصلوۃ لان قولہ

علیہ السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوۃ تکمل علق الانقام باحدهما فلا  
 یشرط کل واحد منهما وقد شطت القعدة بالانفاس علما خفیہ نے کہا ہے کہ تشہد  
 بیع التیمات بڑھاتا تا زکا کر کن اور فرض نہیں اس لیے کہ جناب سرور کا نانا نے فرمایا ہے کہ جب تو نے

التیما تہذلی یا بقدر التیات کے پڑھنے کے بیٹھ لیا تو تیری ناز پوری ہو گئی اسخضر نے نماز کے تمام کرنے کو  
 آن دو چیزوں میں سے ایک فیرمین کے ساتھ مطلق کیا ہو تو دونوں مجتہدین شرط نہو گئے اور توبہ یعنی التیات  
 پڑھنے کی بقدر بیٹھنا بالاتفاق مشروط ہو تو التیات کا پڑھنا مشروط نہو گا راوی اسکے عبداللہ ابن مسعود میں  
 اسخضر نے جب انکو تشہد سکھایا تو ایسا فرمایا تھا اگر ابو داؤد کی روایت میں بجائے حرف تردید کے واو عطف  
 واقع ہوا اور دارقطنی کی روایت میں اذا فعلت هذا فقد تمت صلوتکھا اور بعض نے کہا ہے کہ یہ  
 حدیث میں داخل نہیں بلکہ ابن مسعود کا کلام ہو۔ نووی نے کہا ہو۔ اتفق الحفاظ علی ہما مدرجۃ یعنی  
 حفاظ نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ یہ جملہ مرجع ہو یعنی حدیث میں داخل نہیں شیخ ابن الہمام نے اسکے  
 جواب میں کہا ہر والحق ان غایۃ الادراج مہنا ان تصیر موقوفہ وللموقوف فمثل حکم الرفع یعنی  
 حق یہ ہو کہ اور ارجح کی غایت یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہوگی اور موقوف کے لیے اسکی شکل میں حکم رفع کا ہے  
 ثم هذه الکلمۃ فی مقام النفی توجب نفی کل واحد من المذكورین پھر یہ کلمہ اور نفی کے موقوف  
 دونوں مذکورین کی نفی کر گیا کیونکہ اس وقت یہ کلمہ مجازاً اور عطف کی طرح عموم کا فائدہ دیتا اور یہ فائدہ  
 دلیل خارجی سے حاصل ہوتا ہے جیسے نفی کے موقع پر واقع ہونا یا اس کے محل میں آنا پس جہاں ان قرآن  
 میں سے کوئی پایا جائے وہاں عموم مقصود ہوگا حق لوقال لا اکلم هذا اذہذا اجبت اذ اکلم احدهما  
 ہاں تک کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ میں اس سے یا اس سے نہ بولوں گا تو جس سے بھی بولے گا قسم ٹوٹ جائیگی  
 کیونکہ حرف تردید مصطفیٰ علیہ وسلم میں سے ایک کو تناول ہوا ہو مگر بیاق نفی میں وہ نہ کرے کہ بولے بیقرانی انظر  
 کے عام ہو گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو تناول ہو گا پس حکم کو دونوں میں سے ایک متعین کرنے کا اختیار  
 نہو گا کیونکہ ہر ایک نفی ہو چکا ہے وہی لامتنان بتناول احدهما معہ صفت التخییر اور اثبات میں دونوں  
 میں سے ایک کو شامل ہو گا اور اختیار باقی رہیگا کہ دونوں میں سے جسکو چاہے لے اور یہ بات اثنا میں  
 خصوصاً طلب کے مقام پر ہوتی ہو کہ قولہم هذا اذ ذاک مثلاً کہیں کہ اسکو لے یا اسکو تو دونوں  
 میں سے جسکو چاہے لے اور ایسی صورت میں دونوں کے جمع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بخلاف اباحت  
 کے کہ اس میں دونوں کا جمع کرنا صحیح ہو ومن ضرورۃ التخییر عموم ما لا باحۃ قال اللہ تعالیٰ فکفارہ  
 اطلعہم عنہ مسلکین من اوسط ما نظہون اہلہم کما کسوتہم اور نحو یہ وقت اور تخییر کے  
 سبب عموم اباحت ثابت ہوتا ہے چنانچہ اشرف ما تاہو کرم کافارہ و من محتاجونکو اوسطاً و زیہ کا کھانا

کھانا ہے جیسے روٹی سالن آب کھاتے ہو اور گھروالوں کو کھلاتے ہو ویسے ہی انکو کھلاؤ زیادہ سن تعمیر و نو کچرا  
پہنانا یا ایک غلام کو آزاد کرنا اگر کوئی حرم میں شکار کو مار ڈالے تو اس کے کفارے میں فرمایا ہر دم قتلہ

منکم متخذ الخبز مثل ما قتل من الغنم حکیمہ ذفا عدل منکم ہدی یا باع الکعبۃ او صفارۃ

طعام مساکین او عدل ذلک صیاماً یعنی جو کوئی تم میں سے شکار عمدہ مار ڈالے تو جو جانور اس سے  
اسکی نسل بر لا دینا پڑے گا جو آدمی عادل و انصاف دلے مقرر کر دین اس سے قربانی کا جانور  
خرید کے کہے تک پہنچاے یا قربانی کے عوض قیمت کا کھانا لیکر مسکینوں کو کھلائے یا ہر مسکین کے یہ وہ  
صدقے کے عوض روزہ رکھے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفارہ دینے والے کو اختیار حاصل ہے کہ ان اشیا  
میں سے جس ایک قسم کو چاہے اختیار کرے اور اسے بطریق اباحہ کے ایک ہی قسم واجب ہے پس ان میں  
سے جسکو کر لیا کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر کوئی شخص سب کو جمع کر دے تب بھی درست ہے مگر کفارہ ایک  
ہی سے ادا ہو جائیگا اور باقی قسموں کو کرنا تبرع ہو گا اور اگر کسی قسم کو بھی نہیں کر لیا تو ان میں سے صرف  
ایک پر عذاب پائے گا مگر علمائے عراق اور اکثر معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جس کفارے کے ضمن میں جتنی قسمیں  
مذکور ہیں ان سب کا کرنا بطریق بدل کے واجب ہے مطلب اسکا یہ ہے کہ کل میں غل ڈالنا جائز نہیں اور  
اگر کل میں غل ڈالے گا تو ایک ہی قسم کے ترک پر عذاب پائے گا اور سب قسموں کا کرنا واجب نہیں گویا کر لیا  
تو ایک ہی کے فعل پر ثواب ملے گا اور تکلف کو اختیار ہے جس قسم کو کر لیا عمدہ تکلیف سے بری ہو جائے گا  
غرض کہ حنفیہ کے اور اسکے مذہب میں کچھ فرق نہیں صرف لفظی فرق ہے کیونکہ حنفیہ ایک قسم کے وجوب کے  
قائل ہیں اور وہ سب کے وجوب کے بطور بدل کے قائل ہیں اور بعض معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ ہر قسم کا کرنا  
واجب ہے لیکن اگر ایک کو کرے گا تو دوسری قسمیں ذمے سے ساقط ہو جائیں گی جیسے نماز جنازہ کمال سے  
کہ اگر کچھ ادا کر دین تو سب کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے ورنہ سب گناہگار ہوتے ہیں اور اگر سب کو کرے گا  
تو سب کے کرنے کا جو حکم ہے اسکو بجا لائیگا اور اسلئے ثواب و اجبات کا مستحق ہو گا ہر ایک کے کرنے پر اسکو  
واجب کا ثواب ملے گا اور اگر سب میں غل ڈال دیا تو سب کے عذاب کا مستحق ہو گا بخیر میں اور اباحت میں  
یہ فرق ہے کہ بخیر میں دونوں یعنی معصوم و معصون جمع نہیں ہوتے اور اباحت میں جمع کرنا جائز ہے۔  
سوال قرآن میں اللہ فرماتا ہے۔ انا جننا الذین یحاربون اللہ ورسولہ و یبعون فی الارض  
فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او یقطعوا یدیمهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض یعنی جو لوگ

خدا اور رسول سے لڑتے ہیں کفر کرتے ہیں زمین میں فساد کرتے ہیں اور لوٹ ارجاتے ہیں تو انکی سزا سنو  
 کہ مار ڈالے جائیں یا سولی دیے جائیں یا انکے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں خلاف طرف کے یا قید کیے جائیں زمین میں  
 چلنے پھرنے سے روکے جائیں اس آیت میں اتخیر کے لیے ہے یعنی حاکم کو اختیار ہو کہ ان تمام سزاؤں میں سے  
 جس سزا کو مناسب مال سمجھے راہزن کو دے امام الکتبی ہی اختیار کیا ہے گراہ حنیفہ تقسیم کے لیے سمجھتے ہیں اٹھا  
 قول ہے کہ اگر راہزن نے کسی کو جان سے مار ڈالا تو وہ بھی حد میں مار ڈالا جائے اور اگر وہ کسی کو جان سے مار  
 ال لیے تو سولی دی جائے اور اگر فقط ال لیے تو ایک ہاتھ ایک جانب سے اور ایک پاؤں دوسری جانب سے  
 کاٹا جائے اور اگر ڈاکو کسی کو صرف دھکائے اور ال نہ لے قتل کرے تو اسکو قید کرنا چاہیے حالانکہ ادعا طیفہ بیان  
 تیس کے لیے ہے پھر ہر قصور کے مقابلے میں سزا کا معین کر دینا اور اگر کو قید کیلئے سمجھنا مقتضای آیت کے خلاف ہے۔  
 جواب جزاؤں کی تقسیم جنایات کے اعتبار سے کی ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جزاؤں میں انواع  
 جنایات پر تقسیم کی گئی ہیں تو ہر جزا کی نوع ایک جنایت کے ساتھ مخصوص ہوگی اور جنایت کی ہر نوع جزا کی ہر نوع  
 کے ساتھ مخصوص ہوگی پس جس جنایت کو عیسایہ دیکھا اسکے لیے ایسی ہی سزا مقرر کی ہو اور ہر تقسیم انھوں نے اس  
 آیت سے استنباط کی ہر جزا سیئۃ سیئۃ مثلاً یعنی برائی کا بدلہ برائی ہے اسی کی طرح یعنی  
 جیسا زخم ہو دیا ہی زخم پہنچایا جائے اور جیسا نقصان ہو اتنا ہی نقصان دیا جائے اور سنت نبوت  
 یہ ہے کہ اہل عریضہ نے ال لیا تھا اور اذٹون کے چرواہے کو قتل کر ڈالا تھا جب وہ پکڑے ہوئے آئے تو آنحضرت  
 نے ال لینے کی جزا میں تو انکے ہاتھ پاؤں جانب مخالف سے کٹوائے اور قتل کی جزا میں انکو مروا ڈالا۔  
 فائدہ۔ بعض علماء کی تحقیق یہ ہے کہ آیت محاربہ میں اور مجازاً بلکہ کی جگہ واقع ہو اسے اگرچہ ادکا بلکہ کے  
 منے میں آتا ہے نہیں کیونکہ او میں بھی اعراض اس تعین سے ہوتا ہے جو اول کلام سے ثابت ہوتی ہے  
 اور یہی بلکہ کا مفاد ہے مگر آیت کے منے محصل بلکہ کی صورت میں تکلف سے نینگا لیے بہتر ہے کہ تقسیم کے لیے  
 قرار دین چنانچہ حدیث ذیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام محمد نے ابو یوسف سے انھوں نے کلبی سے انھوں  
 نے ابو صلح سے انھوں نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ مال بن عمرو  
 اسلمی کو اس بات پر رخصت کیا کہ نہ ہم تم پر زیادتی کریں اور نہ تم ہم پر عداوت کیے انھوں نے صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف  
 کچھ لوگ اسلام کے لیے چلے ابو بردہ کے یاروں نے انپر ڈاکہ مارا حضرت جبریل صلی علیہ وسلم نے کہنے قتل کیا  
 اور ال لیا وہ سولی دیا جائے اور جسے قتل کیا اور ال نہیں لیا وہ قتل کیا جائے اور جسے ال لیا اور قتل

نہیں کیا تو اس کے لئے اور پیر خلافت کے جانے اور جو مسلمان ہوا تو اسلام نے دور کر دیا جو کچھ کہ اسے شرک  
 میں کیا تھا اور علیہ کی روایت میں ابن عباس سے ہے کہ جس نے فقط ڈرایا اور قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا تو وہ  
 جلاے وطن کیا جائے وقد يكون او بعضہ اور کبھی اوجھ کے معنی میں آتا ہو اور ببارت دیگر کبھی مجازاً  
 اور امر متد کی انتہا کے لیے استعمال کرتے ہیں اس صورت میں اس کی جگہ حق عربی میں اور یہاں تک کہ وہ  
 آسکتا ہو قال اللہ تعالیٰ وما المصلان من عند اللہ العزیز الحکیم بقطعہ طرفاً من الذین کفروا  
 او بکبتم فی قلبہا خائبین لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم یعنی فتح خدا ہی کی  
 طرف سے ہے تاکہ کاٹ ڈالے بعض کافروں کو یا انکو ذلیل کرے پس مراد پھر جائین تیرا اختیار کچھ نہیں ہائیک  
 کہ اکثر انکو توبہ کی توفیق دے مقصود بالتمثیل او یتوب علیہم ہے قبل معناه حتی یتوب علیہم  
 اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ تیرا اختیار اس کے مذاہب یا اصلاح میں کچھ نہیں جب تک کہ انکی توبہ واقع ہو  
 تجھ پر صرف پہنچا دینا اور جہاد کرنا ہے یہاں تک کہ دین غالب ہو اور بعض لوگوں یہاں اشتہا کے لیے قرار دیا  
 اور مبنی یوں کہے ہیں تیرا اختیار کچھ نہیں مگر یہ کہ اکثر انکو توبہ کی توفیق دے پس تو اس کے لیے اس وقت میں دعا  
 خال اصحابنا حنفیہ نے کہا ہو کہ قول ذیل میں اوحی کے معنی میں ہے۔ لوقال اگر کہا لا ادخل  
 الدار او ادخل هذه الدار يكون بمعنى حتى یعنی اس مکان میں نہیں داخل ہوؤ نگاہاں تک کہ میں  
 اس مکان میں داخل ہوؤں مطلب یہ ہے کہ جب تک کچھ مکان میں داخل نہیں ہوؤں پہلے مکان میں  
 داخل نہیں ہوؤں گا وجہ اسکی یہ ہے کہ جب اونی و انبات میں مستعمل ہوتا ہو اوحی کے معنی دیتا ہے  
 اور اسکا مابعد غایت بنجاما ہو اور مبنی حقیقی کا ترک مقام مذکور میں دلالت استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے  
 لو دخل الاولیٰ حنث ولو دخل الثانیۃ اولاً برقی بمیثنہ یعنی اگر پہلے مکان میں داخل ہو گا تو قسم  
 ٹوٹ جائے گی اور اگر دوسرے مکان میں اولاً داخل ہو گا تو قسم پوری ہوگی و مثلاً اس مثال میں  
 بھی اوحی کے معنی میں ہو لوقال لا فارقل و فقطض دینی لیکن بمعنی حتی فقطض دینی اگر کہا  
 کہ نہیں جہاں ہوؤں گا میں نبھتے یہاں تک کہ تو میرا قرض داکر دے اور یوں بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ نہیں جہاں  
 ہوؤں گا میں نبھتے مگر یہ کہ میرا قرض داکر دے۔

### فصل

حتی للغایۃ کالی حتی انتہا کے لیے سے مانند لے کے اور یہ حرف تعدیل کی طرح ترتیب ملت کا فائدہ بھی بخشا ہے



بخشا ہے مگر حتی میں اور ثمر میں تین طرح سے فرق ہوا، ۱) حتی میں ملت بہت کم کے کم ہو پس حتی بحسب معنی کے نا اور ثمر میں متوسط ہے کیونکہ فامین بالمل ملت نہیں ہوئی اور ثمر میں ملت ہو ۱۲) حتی کا معطوف جزو ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور یہ جزو معطوف علیہ سے قوی ہوتا ہے یا ضعیف تاکہ ان کے ساتھ عطف کرنے سے معطوف کی قوت و ضعف معلوم ہو جائے اور معطوف علیہ کی اتہا ہو جائے مثال دلالت الناس حتی الانبیاء یعنی آدمی مر گئے یہاں تک کہ پیغمبر بھی۔ مثال دوم قدام الحاج حتی المشاة یعنی حاجی آگئے یہاں تک کہ پیادے بھی آگئے پہلی مثال میں لفظ انبیاء معطوف اور الناس معطوف علیہ ہوا اور ظاہر ہے کہ پیغمبر بھی آدمیوں سے بعض آدمی ہیں اور دوسری مثال میں پیادے معطوف ہیں اور حاجی معطوف ہیں جو شامل ہیں سواروں اور پیادوں کو اور پیادوں کا قافلہ حاج میں سے بعض ہونا ظاہر ہو بخلاف ثمر کے معطوف کے کہ اسکا جزو معطوف علیہ ہونا شرط نہیں۔

سوال۔ حتی کے ساتھ عطف کرنے میں قوت یا ضعف معطوف میں کس مقصود سے کیا اور کونسا طرف نامہ کی طرف داعی ہوا جواب مقصود اصلی یہ ہے کہ حکم کا شمول معطوف علیہ کی تمام افراد کو ہو دے اور اس امر کا حصول معطوف کے قوت و ضعف کے بیان کرنے پر منحصر ہو پس اگر یوں کہیں مات الناس یا قدام الحاج تو مرنے کا شمول تمام آدمیوں کو اور آنے کا شمول تمام حاجیوں کو صراحت کے ساتھ معلوم نہ ہو بخلاف کے اگر کہیں مات الناس حتی الانبیاء و قدام الحاج حتی المشاة سلیے کہ انبیاء کا عطف پہلی مثال میں انکی قوت پر دلالت کرتا ہوا سلیے کہ الناس کا جزو قوی ہوا اور مشاة کا عطف حاج پر دوسری مثال میں پیادوں کے ضعف پر دلالت کرتا ہوا سلیے کہ حاج کا جزو ضعیف ہے اور یہ دونوں جزا اپنی قوت و ضعف کی وجہ سے کل سے ممتاز ہو گئے پس ان میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ انکی اس فعل کی اتہا بنا یا جاوے جو کل سے متعلق ہو فعل کی اتہا اس جز پر ہونے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ فعل اپنے تمام اجزا کو شامل ہے پس یہاں سے ثابت ہو گیا کہ معطوف کی قوت و ضعف پر دلالت اس وجہ سے مقصود ہے کہ حکم کا شمول تمام افراد کو صریحاً حاصل ہو جائے (۳) حتی میں ترتیب ضعیف سے قوی کی طرف یا قوی سے ضعیف کی طرف نہ ہونی چاہیے نہ خارجی اور ثمر میں ترتیب خارجی ہوتی ہو مثلاً کہتے ہیں جاء ذیذ شمر و تو یہاں خارج میں زید کا آنا مر کے آنے سے پہلے ہو بخلاف حتی کے جیسے مات الناس حتی الانبیاء عقل مناسب جانتی ہے کہ موت اول غیر انبیاء سے متعلق ہو سکے بعد انبیاء سے کہ بحسب خارج انبیاء کی موت بعض آدمیوں کی موت سے پہلے واقع ہوئی ہو اسی طرح عقل مناسب

جاتی ہے کہ قافلہ حجاج میں سواروں کا آنا پیادوں کے آنے سے پہلے ہو اگرچہ بحسب خارج بعض اوقات  
 پیادے سواروں سے پیشتر چلے آتے ہیں اور اس وقت میں بھی یہ کہنا صحیح ہو قدم الحاج حق المشافہ  
 اس تحقیقات سے معلوم ہو کہ حتیٰ میں ترتیب ذہنی معتبرہ خارج اور ان دونوں مثالوں سے یہ بھی  
 ثابت ہو گیا کہ حتیٰ میں غایت (نہایت) کا اداسی ہونا ضرور نہیں بلکہ سکھ کے اعتبار کر لینے سے بھی غایت  
 ہو جاتی ہے اس لیے کہ انبیاء کی موت آدمیوں کی موت کی غایت نہیں اور پیادوں کا آنا حجاج کے آنے کی  
 غایت نہیں اور جز عام ہے اس سے کہ حقیقۃً ہو جیسے اکل السکندر حتیٰ رہا یعنی میں نے بچھل کو  
 آکے سر تک کھا لیا یا جز تو نہو بلکہ جز کی مثل ہو حکم سابق میں داخل ہونے میں یہاں کہ اشتہارانی لیلۃ القدر  
 کی نسبت فرماتا ہو حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی وہ صبح کے نکلنے تک ہے ظاہر ہو کہ صبح کا نکلنا رات کا جز و حقیقی  
 نہیں مگر اس وجہ سے اسکو جز اور غایت قرار دیا ہو کہ اس رات کی بزرگی اور برکت صبح تک رہتی ہو حتیٰ دراصل  
 غایت کے معنی کے لیے ہے مگر مرون عطف میں شمار کر لیا گیا ہو فَاِذَا كَانَ مَقْبِلُهَا قَابِلًا لِلْاِسْتِدَادِ  
 مابعدہا یصل غایت لہ کا مت الکلمۃ عاملۃ بحقیقتہا پس جبکہ حتیٰ کا اقبل استداد کے قابل ہو  
 اور اس کے مابعد میں ماقبل کے لیے انتہا نہ جانے کی صلاحیت ہو تو یہ کلام اپنی حقیقت کے مطابق مال ہو یعنی  
 بوجہ استداد کے اس میں غایت پائی جائے گی مثلاً مَافَلَ عَمَدٍ اسکی مثال کتاب زیادات میں لَنْ  
وَسِی سَہَاذًا قَالِ عَبْدُی حَرَانِ لَمْ اَضْرِبْکَ حَتّٰی یَشْفِعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰی تَقْعُدَ اَوْ حَتّٰی تَشْکُوْا بین  
 بدی اَوْ حَتّٰی یَدْخُلْ اگر کسی نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہو اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فُلَان شخص سفارش  
 کرے یا تو چلا دے یا میرے سامنے تو شکایت کرے یا وہ داخل ہو كَانَتِ الْکَلَمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِہَا  
لَا اَنْ الصُّوْبَ بِالْمَصْرُوْرِ حَتّٰی لَا مَتَدَادُ وَ شَفَاعَةُ فُلَانٍ وَ امثالہا تصلح معنایۃ للصُّوْبِ اِنْ  
 سب مثالوں میں حتیٰ اپنی حقیقت کے مطابق عمل کریگا کیونکہ بار بار سزا دینے کے سبب استداد حاصل ہو گیا  
 اور کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا یا شکایت کرنا یا داخل ہونا سزا دینے کی غایت ہو سکتے ہیں کیونکہ  
 آدمیوں کی عادت ہے کہ ایسی باتوں کے ہونے سے مار کو روک دیتے ہیں وَلَوْ اَمْسَتْ عَلٰی الصُّوْبِ قَتْلُ  
الْغَايَةِ حَتّٰی اور اگر سکھ قبل سفارش وغیرہ کے مارنا موقوف کر دے تو قسم ٹوٹ جائے گی وَلَوْ حَلَفَ  
اَلَا یَفَارِقُ غَزِیْمَہُ حَتّٰی یَقْضِیْہُ دِیْنَہُ فَمَارَقَہُ قَبْلَ قَضَائِ الدِّیْنِ حَتّٰی اور اگر قسم کھائی کہ نہیں  
 جدا ہو گا اپنے قرضہ اسے جیت تک کہ وہ اس کا قرضہ داکر دے پھر اس قرض سے پہلے جدا ہو گیا تو

قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ بیچا پنچھوڑا امتداد کا احتمال رکھتا ہو اور فرض کا ادا کرنا اسکی تہا بنانے کی حیثیت رکھتا ہو۔ کہیں ایسا بھی ہو تا ہو کہ کسی مانع کی وجہ سے حشی کامل حقیقی معذور ہو جائے تو خدا تعالیٰ

العمل بالمعقبة لما لمع كالحرف لما لو حلف ان يضربه حتى يموت او حتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتراف العرف پس جب کسی مانع کے سبب حقیقی معنی پر عمل کرنا معذور ہو مثلاً عرف غالب ہو تو عرف پر محمول ہو گا جیسا کہ کسی نے قسم کھا کر کہا فلاں شخص کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ اسکو مار ڈالے تو یہاں ارڈانا باعتبار عرف کے ضرب شدید پر محمول ہو گا اور حکم مرنے سے قبل مضروب کو چھوڑ دینا تو قسم میں سچا ہو جائیگا کیونکہ یہاں حقیقت پر عرف غالب ہو اسلیے حقیقت پر عمل ترک کیا جائیگا اور عرف کا اعتبار کیا جائیگا۔ وان لم یکن الاول قابلاً للامتداد والاخر صالحاً للعناية و

صلح الاول سبباً والاخر جزاءً حمل على الجزاء اور اگر حشی کا اقبل امتداد کے قابل نہ ہو اور نہ بعد اتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بلکہ اس میں سبب ہونے کی صلاحیت ہو اور دوسرے میں جزا ہونے کی تو حشی اس وقت میں بیعت کے سننے و سنانے یعنی حشی کا اقبل بعد کا سبب ہو تا ہے اور بعد جزا ہوتا ہے اور یہ بطور مجاز کے ہر مثالیہ ما قال محمد اذا قال عبدی حران لعمرك حق تعالیٰ

فاناء فلم یعبده لایجنث لان التقدير لا یصلح غایۃ للایتنان بل مانع الی زیادة الا تیان و صلح جزاء فیحل على الجزاء جیسے ام محمد نے فرمایا ہو جب کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہو اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلا دے وہ آیا اور اسے کھانا نہ کھلایا تو حاشا نہیں ہو گا گو آنا بوجہ حرکت کے امتداد کے قابل ہو مگر صبح کا کھانا کھلانا اسکی تہا واقع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کھانا کھلانا تو احسان ہو جسکی وجہ سے آنا جانا زیادہ واقع ہو تا ہے پس کھانا کھلانا آنے کو متنی نہیں کر سکتا اسلیے وہ آنے کی غایت نہیں بن سکتا بلکہ اسکی جزا بننے کی

صلاحیت رکھتا ہے اور حشی یہاں بیعت کے لیے ہو فیکون معنی لام کی فضا رکھتا قال ان لعمرك ایما فجزاءه التعلیۃ پس حشی یہاں لام کے معنی میں ہو گا گو یا اسنے یہ کہا کہ اگر میں تیرے پاس ایسا آنا نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اگر تسکلم مخاطب کے پاس گیا اور اسنے اسکو نہ کھلایا تو غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ وہ تو کھانے کے واسطے گیا تھا مگر کھانا دوسرے کے اختیار میں ہو تا تھا اذا تعذر هذا بان لا یصلح الاخر جزاءً الاول حمل على لطف المحض اور اگر حشی کے بعد میں اس کے اقبل کے

لیے جزا بننے کی صلاحیت نہ ہو گی تو حشری مجازاً حرف عطف کے لیے قرار دیا جائیگا مگر حشری ثابت سے غالی مضی  
عطف کے لیے مجازاً عرب میں نہیں آیا ہے امام محمد صاحب زیادہ سے اپنی طرف سے مثال گھڑی پر

مثالہ ما قال محمد اذا قال عبدی حران لما تلحقی تغدی عندک الیوم او ان لم یأتنی  
حقی تغدی عند الیوم فانا فللمی تغدی عندہ فی ذلک الیوم جہتینی میرا غلام آزاد ہے اگر  
میں تیرے پاس نہ آؤں اور آج کے دن صبح کا کھانا تیرے پاس کھاؤں یا میرا غلام آزاد ہو اگر تو میرے  
پاس آئے اور تو میرے پاس صبح کا کھانا کھائے پس وہ آیا اور اس کے پاس نہ کھایا تو مانت ہو کر غلام  
آزاد ہو جائے گا وذلك لانه لما اضعف كل واحد من الفعلین الی واحد لا یصل ان یكون  
فعلہ جزاء لفعلہ فیسئل علی لعطف المحض فیکون المجموع شرطاً للبدو و ہاں یہ ہو کر جبکہ دو وزن  
کام یعنی آنا اور کھانا ایک فاعل کی طرف منسوب ہو دے تو اس صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اسی کا کام  
اس کے کام کی جزا ہو تو ایسے وقت میں محض عطف پر عمل کرینگے پس اس تقدیر پر قسم میں صادق ہوتا دونوں  
فعلوں پر موقوف ہو گا پس اگر آیا اور آنے کے بعد کھانا کھایا تو صادق ہو جائے گا اور اگر نہ آیا یا نہ کھا  
کھانا نہ کھایا تو مانت ہو جائیگا۔

### فصل

الکتاب الغایۃ الی انتہای مسافت کے معنی دیتا ہے اور اس حرف کے ابد کے ماقبل میں دخول  
و خروج میں نحو یون کے کئی مذہب ہیں ۱۱ دخول حقیقہ اور خروج مجازاً صاحب تلویح کہتے ہیں کہ یہ مذہب  
ضعیف ہے اس کے قائل کا مال معلوم نہوا ۱۲ خروج حقیقہ اور دخول مجازاً۔ دوس نے اپنی شرح کافیہ  
میں لکھا ہے کہ مختار یہی مذہب ہے اور تلویح میں اسے اکثر نجاۃ مذہب بتایا ہے اور ایضاً میں بیان  
کیا ہے کہ جمہور نحوی اسی مذہب پر ہیں ۱۳ اشتراک یعنی خروج دخول حقیقہ میں مذہب ۱۱ دخول و خروج  
کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ ہر ایک دلیل کے ساتھ دائر ہے تلویح میں ہے کہ مذہب مختار یہی ہوا کے موافق  
مذہب ہیں وہ ضیف ہیں ۱۵ تفصیل ہے اس طرح کہ اگرانی کا ابد کے اقبل کی جس سے ہے تو  
اقبل میں داخل ہو گا جیسے الحقون کا کنیون تک دھونا اور اگر ابد اقبل کی جس سے نہ ہو گا تو اقبل کی  
حکم میں داخل نہ ہو گا جیسے مات تک روزہ رکھنا اور یہ مذہب بدو جسے رجحان رکھتا ہوا ایک تو اسے  
کہ اس پر عمل کرتا بننے چاروں مذہب بالبدو عمل کرنے کے لیے کا اول درو دوسرا مذہب و شک

موجب ہو گیا پس جنسیت کی صورت میں شمول ثابت ہونے کے بعد خروج میں شک پڑ گیا اس لیے خروج ثابت نہ ہو گا کیونکہ زمین شک سے اس طرح عدم جنسیت کی صورت میں مدعہ ثبوت عدم تناول کے دخول میں شک پڑ گیا پس دخول ثابت نہ ہو گا کیونکہ شک کو کسی دوسری وجہ رجحان کی یہ کہ اگر اہل اصول نے جو ضابطہ کتب اصول میں اس حرف کے تعلق بیان کیا ہے یہ مذہب اس ضابطے سے موافقت رکھتا ہے اور وہ ضابطہ یہ کہ اگر حمایت منیائے علمیہ بذات خود قائم ہو اور منیائے وجود کی منقہ نہ ہو تو منیائے داخل نہ ہو گی جیسے منقر کے کہ ظان کا حق اس مگر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے اور دونوں دیواریں اقرار سے خارج ہو گئی ہیں اور اس آیت میں مَسْحَانِ الَّذِي أَسْرَى بِعَبِيدِهِ لِيَتْلَمِزَ الْمُخْبِرِينَ الْحَمْدُ إِلَى الْمُتَجِدِّ الْكَافِي مَعْنَى يَسْنِي بِأَكْ ذَاتِهِ جَوَّيْكَ بِأَنَّهُ بَدَعٌ كَوْرَاتُونَ رَاتٍ سَجْدٍ حَرَامٍ سَعِيْتِ الْقُدْسِ تَكْ بِأَجْدِ كَيْفَايَتٍ بِمَعْنَى سَجْدٍ قَصْدٍ قَسَمٍ قَائِمٍ هُوَ مَكْرُفِيَا مَعْنَى اسکو اس لیے داخل مانتے ہیں کہ اخبار مشہورہ سے ثابت ہے کہ جناب سرور کائنات بیت المقدس میں داخل ہوئے تھے پس اس دلیل خارجی کی وجہ سے یہ مثال اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے اور اگر قایت بنفسہ قائم تو اسکی دو صورتیں ہیں جسکو مصنف بیان کرتے ہیں ثم ھو فی بعض الصور یفید معنی امتداد الحکم و فی بعض الصور یفید معنی الاستقاط بعض صورتوں میں انی امتداد کا فائدہ دیتا ہے اور بعض میں استقاط کا فائدہ بخشتا ہے فان افاد الاستقاط لا تدخل الغایت فی الحکم پس اگر امتداد کا فائدہ دے گا تو حایت حکم میں داخل نہ ہوگی اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہویا اس کے غایت کو شامل ہے میں شبہ ہے اس صورت میں غایت منیائے خارج ہوگی اسکا ذکر اس لیے سمجھا جائیگا کہ منیائے حکم اس تک محدود ہو جائیگا اس قسم کی غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ اسکو اس لیے لاتے ہیں کہ منیائے حکم اس تک محدود ہو جائے ان افاد الاستقاط لا تدخل اور اگر انی استقاط کا فائدہ دے گا تو غایت حکم میں داخل ہوگی اور یہ وہاں ہے کہ غایت کو صدر کلام شامل ہو اور اس صورت میں غایت منیائے حکم میں داخل ہوتی ہے اور اسکا ذکر اپنے ماسوا کے اخراج کے لیے ہوتا ہے اور ایسی غایت کو غایت استقاط کہتے ہیں کیونکہ اپنے ماسوا کو ساقط کرتی ہے نظیر الاول اشتریت هذا الحصان الى هذا الخائط لا بدخل الخائط فی لاجب غایت امتداد کی مثال یہ کہ میں اس مکان کو اس دیوار تک خرید گیا ہے اس صورت میں دیوار بیچ میں داخل نہیں ہوگی نظیر الثانی باع بشط الخياط الى ثلثة ايام غایت استقاط کی مثال یہ کہ کسی شخص نے کوئی شے تین دن کی فخر و خیال سے فروخت کی اس صورت میں غایت منیائے داخل ہوگی مگر اور اسے غایت کا استقاط

ہو گیا تین دن کے بعد اسکو اختیار نہیں رہا۔ وجملة لو حلف لا احکم فلا مال شہرکان التہر جا خلا  
فی الحکم وقد اخذ خائفة الاستقاط ههنا اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کے ایک ایک ہونے کا  
تو مینا حکم میں داخل ہو گا اور اسے اور استقاط غایت کے حکم میں ہو گا کیونکہ اس نے یہاں غایت استقاط کا  
قائمہ بنیاد رکھا۔ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ لفظ الی اور اسے غایت کے استقاط کا قائمہ بنیاد ہے

جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہو قلنا المرفق والكعب اخلا نعت حلم الفصل في قوله تعالى

فاغسلو وجوهكم وایديکم الی المتاعف فاستحو ابرؤ سلم فادخلکم الی الکعبین لان کلمة

الی ههنا الاستقاط قائمہ کو لا ہا لا استیعیت الوطیفة جیسے الید علماء خفیہ نے کہا ہے کہ آیت

مذکورہ بالا میں کئی اور نسخہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمہ الی استقاط کے لیے ہو اگر استقاط کے

واسطے نہ ہوتا تو تمام اتھ کا موڑ سے تک دھونا فرض ہو تا۔ جب اسکی یہ ہو کہ کتبیان قائمہ بنیاد نہیں اور صدر

کلام یعنی اتھ کو شامل ہیں کیونکہ اتھ بکوں تک کا نام ہے پس کتبیون کا ذکر ان کے ماسوا کے (خروج کے لیے

سے اور کتبیان ماقبل کے حکم میں اور وہ دھونا ہو داخل ہو گئی ہیں مال و ادخلکم الی الکعبین کا ہے

کٹنے میں روں کی غایت ہیں اور یہ ان کے دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ بنفسہ قائمہ نہیں و لہذا یعنی

یہ اس بات کے کہ جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہو تا ہے تو غایت بنیاد میں داخل ہوتی ہو قلنا الركبة من

العورة لان کلمة الی فی قوله علیہ السلام عورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی الركبة تنقید

فائدہ کہ استقاط فتدخل الركبة فی الحکم خفیہ نے کہا ہے کہ گھٹنا ان اعضا میں داخل ہے جن کا

چھپانا فرض ہو کیونکہ اس حدیث میں کہ عورت مرد کی ناف کے نیچے سے لیکر گھٹنوں کے نیچے تک ہو اسے

استقاط کا قائمہ دیتا ہے پس رکبہ یعنی گھٹنا برہنگی کے حکم میں داخل ہے گا اس حدیث کو دارقطنی نے عمرو

ابن ماس سے روایت کیا ہو عورت سے مراد وہ عضو ہو جس کا چھپانا فرض ہو اس سے معلوم ہوا کہ ناف ستر

میں داخل نہیں بخلاف امام شافعی کے اور گھٹنا ستر میں داخل ہو بخلاف امام شافعی کے اور امام زکریا کے نزدیک

کوئی غایت بنیاد کے حکم میں داخل نہیں ہوتی اس لیے ان کے نزدیک کتبیان اور نسخہ دھونا فرض نہیں کرتے قول

باطل ہو وقد تنقید کلمۃ الی تاخیر الحکم الی النہایہ کبھی یہاں ہوتا ہو کہ الی کا لفظ حکم کے وقوع کو غایت تک

متاخر کر دیتا ہے اور یہ اس صورت میں ہو کہ الی کو زمانوں میں استعمال کریں اور حکم کی تاخیر سے ملو یہ ہو کہ

حکم غایت کے ساتھ ساتھ ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ غایت کا ثبوت بھی وہاں تک نہیں غایت کے ثبوت کے

بعد حکم کے ثبوت کا موقع حاصل ہوتا ہے ان اگر غایت نہوتی تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا ہے کسی شخص نے کوئی نئے تین دن کی شرط اختیار سے فرخت کی تو اس وجہ سے مطالبہ خرم بردار کے ذمے سے تین دن گزرنے تک کے لیے متاخر ہو جائیگا اگر تین دن تک کے لیے شرط اختیار کا وعدہ نہوتا تو فوراً مطالبہ واجب ہو جاتا اور کھو یہاں اٹنے سے پہلے کے حکم کو کہ وہ مطالبہ غایت تک کہ وہ تین روز کی ملتے متاخر کر دیا ہو

ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا مية له لا بقعة الطلاق في الحال عندنا

خلا فالزفر لان ذكر التمهلا يصح لمد الحكم والاسقاط شرعا والطلاق يحتل المتأخير بالتعليق فيحتل عليه اسی واسطے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تجھ کو ایک مہینے تک طلاق ہے اور نیت کچھ نہیں کی تو ہمارے نزدیک بالفعل طلاق واقع نہیں ہوگی لیکن ایک ماہ کے بعد پڑے گی اس میں امام زفر مخالف ہیں ان کے نزدیک فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ مہینے کا ذکر شرعاً نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم میں داخل ہو اور اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم سے خارج ہو اور طلاق میں شرط کی وجہ سے تاخیر ہونے کا احتمال ہوا لیے طلاق کو تاخیر کر کے کرتے ہیں تاکہ کلام لنو نہ ٹھہرے ان اگر فی الحال طلاق پڑنے کی نیت کی ہوگی تو اسی وقت طلاق پڑ جائیگی اور کلام کا پچھلا حصہ لنو ہو جائے گا کیونکہ شوہر نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہو اور زفر فرمائی دلیل اس بات پر کہ اگر شوہر کی نیت میں کچھ بھی نہ ہو گا تب بھی طلاق فی الحال پڑ جائے گی یہ ہو کہ اے تاخیر کے لیے ہو اور تاخیر کرنے کی اسکی اصل کے ثبوت کو منع نہیں کرتی جیسے کہ تاخیر فرض کی اصل فرض کے ثبوت کو مانع نہیں لیکن یہ دلیل درست نہیں اس لیے کہ الی اس چیز کی تاخیر کے لیے ہے جس پر داخل ہو اور یہاں اصل طلاق داخل ہوا ہے اسکی تاخیر کو واجب کر گیا اور اصل طلاق ایک ماہ کی مدت کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہو کیونکہ طلاق ساقط ہونے والی چیزوں میں سے ہے نہ ثابت رہنے والی چیزوں میں سے

### فصل

کلمة علی للامام کلہ علی کبھی لازم کا فائدہ دیتا ہے جیسے حدیث میں ہو حکیم بنی دسنة المتخلفا للشیخ یعنی لازم کبڑ و میرے طریقے کو اور خلفائے راشدین کے طریقے کو جیسا کہ احمد اور ابو داؤد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے عریاض بن ساریہ سے روایت کیا ہو واصلہ لا فائدة معنی التفوق والتعلی اصلی لغوی معنی علی کے کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہوتے ہیں خواہ وہ بلند ہی حقیقی ہو مثال اسکی

ظاہر ہے یا مجازی اسکی مثال مصنف کا یہ قول ہو ولہذا لو قال لفلان علی الف جمل علی الدین  
جیسے اگر کہا کہ فلان شخص کے بچہ ہزار روپے ہیں تو قرض پر معمول ہونگے اور یہ استعلا سے مجازی ہے  
بخلاف ما لو قال عندی ومعی او قبلی یعنی اگر اسکی جگہ یہ کہا کہ میرے پاس یا میرے ہمراہ یا میری  
طرف فلان شخص کے ہزار روپے ہیں تو اس سے قرض لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہاں وجہ اور الزام کا  
کلمہ ذکر نہیں کیا پس یہ قول حفظ اور امانت پر معمول ہوگا۔ وعلیٰ ہذا قال فی السیر الکبیر اذا

قال راس الحصن امنونی علی عشرة من اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواء وخيار النعمین له  
یہی وجہ سے جو امام محمد نے اپنی کتاب سیر کبیر میں کہا ہو کہ اگر عربوں کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھکو  
قلعہ والوں میں سے دس پرائمن دوہنے امن عمیر یا تو دس آدمی سردار قلعہ کے سوا کہ امن ملے گا کیونکہ قلعہ  
علیٰ بن بلندی موجود ہے دس سردار کے علاوہ ہونگے سمین کرنے کا اختیار بھی اسکو ہوگا جن دس کو جان

امن ولادے ولو قال امنونی عشرة او عشرة او ثمة عشرة ففعلنا فکذلك وجاز النعمین  
للامن اور اگر عربوں کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھکو امن دو اور دس کو یا پھر دس کو اور دس  
امن دیا تب بھی یہی حکم ہوگا یعنی دس اشخاص کو علاوہ سردار قلعہ کے امن مل جائیگا مگر اس صورت میں  
دس کو متعین کرنے کا اختیار امن دینے والے کو ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہو کہ امیر قلعہ نے دوسرے لوگوں کی  
امن کا اپنے نفس کی امان پر عطف کیا ہے اور اس میں اسنے اپنے نفس کے لیے آخر تعالیٰ در بلندی کو مشروط  
نہیں کیا ہے پس اسکو اختیار ہوگا وقد یسکون علی بمعنی اباء عبادنا کبھی علی مجازاً اباء کے معنی  
میں آتا ارحیٰ لو قال چنانچہ اگر کسی نے کہا بعتک هذا علی الف لیکن علی بمعنی الباء

لقيام دلالت المعادضة تو یہاں علی کے معنی میں ہو اور معاوضہ مراد ہو یعنی میں نے یہ چیز تیرے  
باتھ ہزار روپے کے بدلے فروخت کی وقد لیکن معنی لشرط قال اللہ تعالیٰ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ

اذا جاءك المؤمنات ميا بعتك علی ان لا یشرکن بالله شیئا یعنی اسے بنی حب تیرے

اس مسلمان عورت میں آئین بیعت کرنے کو اس شرط سے کہ اشترک نہ کرے کسی کو نہ شراکین ولہذا قال

بر حنیفہ اذا قالت لن وجہا اسی لیے امام اعظم نے کہا ہو کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا

طلقنی ثلثا علی لف تو یہاں علی شرط کا تائدہ دیکھا اور یہ مطلب ہوگا کہ مجھکو تین طلاقیں بشرط

ہزار روپے کے دے فطلقها واحدا لا یحب المال لان الکلمة طلقا تعنی معنی لشرط لیکن



الثالث شرط اللزوم المال پس اگر خاندان نے ایک طلاق دی تو اس صورت میں ایک طلاق جہتی واقع ہوگی اور عورت پر کچھ لازم نہ آئے گا کیونکہ تین طلاقیں لزوم المال کے لیے شرط تھیں جب تین طلاقیں پائی جائیں گی تو شرط المال کے دینے کی پائی جائے گی اور جب یہ شرط نہ پائی گئی تو مال بھی نہ لازم ہوا امام ابو یوسف اور محمد کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور تہائی ہزار روپے کے نوجو پر لازم ہوئے گی کیونکہ طلاق پر مال دینا عورت کی طرف سے مبادعہ طلاق ہو پس عورت پر طلاق کی عوض میں مال لازم نہ آئے اس لیے علی کو مجازاً اسے مبادعہ کے سے پر حمل کیا جائیگا۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ طلاق در مال میں مقابل نہیں ہے تاکہ مبادعہ منعقد ہو بلکہ ان دونوں میں شرط و جزا کی صورت سے اس لیے کہ طلاق پہلے واجب ہے اس کے بعد مال واجب ہو گا اور یہی شرط و جزا ہے مبادعہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عوض کے مقابل میں عوض مثلاً بالترتیب واجب ہوتا ہے تاکہ مقابلہ درست ہو جائے اس وجہ سے شرط پر حمل کیا جائے گا پس مال کے لازم ہونے کے لیے تین طلاق شرط ہیں اور جبکہ اسے ایک ہی طلاق دی تو شرط نہ پائی گئی اس لیے مال بھی لازم نہ ہوا۔

### فصل

کلمۃ فی اللطف وباعتبار هذا قال صاحبنا اذا قال غصبت ثوباً منی منديل او ثوبا في قوصة لزمها جميعاً کلمۃ فی واسطے ظرف کے سے اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے فرمایا ہر کسی شخص نے کہا کہ چھیننا میں نے کپڑے کو رد مال میں کھجور دن کو زنبیل میں تو کپڑا مع رد مال کے اور کھجورین مع زنبیل کے غاصب کے ذمے لازم ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو چیز ظرف ہوتے کے لائق ہو اگر متقوی ہے تو ظرف اور مظروف دونوں لازم آتے ہیں اور اگر غیر متقوی ہو تو صرف مظروف لازم آئے گا جیسے ایک شخص نے ایک گھوڑے کے غصب کا طویلے میں اقرار کیا تو صرف گھوڑا اس پر لازم ہو گا نہ طویلہ اور جو چیز ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے جیسے یون کے فلان کا بھیر ایک روپیہ روپے میں ہو تو صرف اول لازم ہو گا کلمۃ متعلی فی الزمان والمکان والفعل بھر کلمۃ فی کا استعمال زمان اور مکان اور فعل تینوں میں ہوتا ہے اور یہاں فعل سے مراد فعل مطلق نہیں جس کی تعریف یہ ہو کہ ایک کلمہ ہے کہ جس کے معنی مستقل ہوتے ہیں اور ہیئت تصریفی کوئی زمانہ اس میں پایا جاتا ہو بلکہ فعل لغوی مقصود ہے اور وہ حدیث یعنی مصدری ہیں اما اذا استعملت فی الزمان جب زمانے میں استعمال ہو

تو اس صورت میں مخدوف و مقدر ہونے کی حالت میں صاحبین اور امام عظیمین اس بات کا اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی صورت میں وقت موقت کا سیارہ بنجا تا کہ اور کونسی میں ظرف ہو جائے اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ فی خواہ مذکور ہو یا نہ ہو دونوں حالتوں میں موقت کا استیعاب چاہتا ہو اور اس کا سیارہ ہوتا ہے۔ بان بقول انت طالق غدا فقال ابو یوسف ومحمد یستوی فی ذلك حد مہنا

ما ظہارہا حتی لو قال انت طالق فی غدا کان بمنزلة قوله انت طالق غدا یقع الطلاق حکما طلع الفجر فی صورتین جمیعاً جب زمان میں استعمال ہو مثلاً کسی نے کہا کہ تجھ کو کل طلاق ہے تو امام ابو یوسف اور محمد کے نزدیک فی کا مخدوف کرنا اور ظاہر کرنا اس صورت میں برابر ہے یہاں تک کہ اگر انت طالق فی غدا کہا تو یہ انت طالق غدا کہنے کے برابر ہو گا اور دونوں صورتوں میں طلوع فجر ہوتے ہی طلاق بڑ جائے گی اور اگر آخر روز کی نیت کریگا تو عند الفجر صحیح ہوگی مگر ماکم فصرع کی عدالت میں صحیح نہ مانی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لیے کہ ظاہر تو یہ ہے کہ کل سے مراد سارا دن ہو پھر جبکہ اُس نے آخر روز کی نیت کی تو بعض کی تخصیص ہوئی و مذہب ابو حنیفہ الی انھا اذا حذفت یقع الطلاق حکما طلع الفجر امام عظیم یہ کہتے ہیں کہ اگر کلمہ فی مذکور نہ ہو مثلاً کہ انت طالق غدا یعنی تجھ کو کل طلاق ہو تو طلوع فجر ہونے ہی طلاق پڑے گی۔ کیونکہ کوئی چیز اس وقت میں طلاق پڑنے کی مزاہم نہیں اور اگر ظہر یا عصر کی نیت کریگا تو اُسکی نیت کی تصدیق منداشر ہوگی اور قاضی کے نزدیک نہ ہوگی کیونکہ نیت مذکور اُس کے کلام کے مقتضائے میں تغیر پیدا کرتی ہے مقتضائے کلام تو یہ ہے تمام روز کا استیعاب ہو پس ظہر و عصر کی نیت کرنے سے مقتضائے ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے جس سے مرد پر آسانی ہے اس لیے یہ نیت عند القاضی ممنوع ہے و اذا اظهرت کان المراد وقوع الطلاق فی جزء من الغد علی سبیل لاہام فلو لا

وجود النیۃ یقع الطلاق باول الجزاء لعدم المزاحمہ ولونوی اخص النہار صحت نیتہ یعنی اگر فی مذکور ہو مثلاً کہ انت طالق فی غدا یعنی تجھ کو طلاق ہو کل کے روز میں تو اگلے دن کے کسی جز میں بطور اہام کے طلاق پڑے گی اس صورت میں اگر نیت کچھ نہ کی اور تو اگلے دن کے اول ہی جز میں طلاق پڑ جائیگی کیونکہ کوئی مزاہم نہیں اور اگر آخر دن کی نیت کر لی ہو تو آخر دن میں طلاق واقع ہوگی اور یہ نیت اشرار و قاضی دونوں کے نزدیک معتبر ہوگی اس لیے کہ جب کہ انت طالق فی غدا اور نیت کچھ نہ کی تو طلاق

اُس دن کے ایک جزین واقع ہوگی اور کوئی جز دوسرے سے مرجع نہیں پس فجر کے وقت واقع ہوگی اور جبکہ کسی جز و معین کی نیت کرے گا یعنی وقت چاشت یا زوال میں طلاق پڑنے کا ارادہ کرے گا تو نیت صحیح ہوگی اور قاضی کے سامنے اسکی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام اعظم رحمہ اللہ نے فی کتبہ استیعاب کا مقتضی نہیں سمجھتے و مثال ذلك یعنی مصنف امام ابو حنیفہ کے مختار کے مطابق فی کے ظاہر و حذف ہونے کا فرق

و کھاتے ہیں - فی قول الرجل ان صحت التہر فانت کذا فان یبقہ علی صوم التہر ولو قال ان صحت فی التہر فانت کذا یبقہ ذلک علی الامساك ساعة - اگر کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر میں مہینہ بھر کے روزے رکھوں تو تجھکو طلاق ہے تو مہینہ بھر کے روزے رکھنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یوں کہے کہ میں اس مہینے میں روزے رکھوں تو تجھکو طلاق ہو پس اگر مہینے کے اندر ایک ساعت کے لیے بھی کھانے پینے وغیرہ کو چھوڑے گا تو فوراً طلاق پڑ جائے گی و اما المكان اور فی کا استعمال مکان میں اس طرح ہے کہ جب یہ حرف مکان پر داخل ہوتا ہو اور اس مکان کے ساتھ ایسی چیز کو مقید کیا جاتا ہے جس کو کسی خاص مکان سے خصوصیت نہیں ہوتی تو چیز فوراً واقع ہو جاتی ہو مثلاً قوله

انت طالق فی الدار او فی مکة بلون ذلك طلاقاً علی الاطلاق فی جمیع الاماکن مثلاً کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ تجھ کو گھر میں طلاق ہے یا کہ میں طلاق ہو اس کہنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی خواہ کہیں ہو کیونکہ طلاق کے لیے کسی مکان کی تقید ضرور نہیں بلکہ جس وقت دی جائے پڑ جاتی ہے اس لیے مکان کا ذکر لغو قرار پائے گا - و باعتبار معنی نظریۃ قلنا اذا حلف علی فعل

واضاف الی زمان او مکان فان کان الفعل مما یتم بالفاعل بشرط کون الفاعل فی ذالک الزمان

او المكان فان کان الفعل یقتضی علی محل بشرط کون المحل فی ذالک الزمان و المكان لان

الفعل یاما یحقق باثر و اثره فی المحل - اور ظرفیت کے اعتبار سے علماء خفیہ کہتے ہیں کہ جب

کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی اور مضاف کیا اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف اگر فعل ایسا ہے

کہ اسکا اثر فاعل پر تمام ہو جاتا ہے اور مفعول کو نہیں چاہتا یعنی لازم ہو تو فاعل کا اس زمان و مکان

میں ہو نا شرط ہے - اور اگر فعل متعدی ہو جاتا ہے یعنی اس کا اثر مفعول کی طرف پہنچتا ہو تو فعل کا

اس زمان و مکان میں ہو نا شرط ہے کیونکہ فعل اپنے اثر سے پایا جاتا ہے اور اسکا اثر محل میں ہوتا ہے

یہی وجہ ہے کہ آخر میں اختلاف پیدا ہو جانے سے فعل کا نام بدل جاتا ہے مثلاً اینٹ اڑنے سے

کسی کو حد نہ پہونچے تو اس اثر کی وجہ سے یہ فعل جو ٹکلائے گا اور اگر اینٹ سے زخم پیدا ہو جائے تو اس اثر کی وجہ سے فعل گھاؤ کلائے گا اور اگر اینٹ لگنے سے دم کل جائے تو فعل قتل کلائے گا اور جبکہ اثر میں اختلاف کی وجہ سے ایک فعل مختلف ہو گیا تو ہم نے سمجھ لیا کہ فعل کا نام اس سننے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جو محل سے مختص ہوتا ہے اس زبان و مکان کی رعایت محل کے حق میں کی جاتی ہو اور تا عل معقول کے حق میں انکی رعایت نہیں ہو سکتی۔ اب مصنف کو یہاں تین چیز دیکھی مثالیں دینی چاہیں اور فعل لازم کی درجہ اس فعل متعدی کی جبکہ تعلق مکان سے ہو اور اس فعل متعدی کی جبکہ تعلق زبان سے ہو پہلی قسم کی مثال ہو قال محمد

جامع الکبیر اذا قال ان شققتك في المسجد فكذا افتتمة وهو في المسجد وللمشوق خارج المسجد حيث ولو كان الشاق خارج المسجد والمشتوق في المسجد لا يحنث امام محمد نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ جب کسی شخص نے دوسرے کو کہا کہ میں تجھ کو مسجد میں گالیوں دوں تو میرا غلام آزاد ہے پس مسجد میں بیٹھ کر اسکو گالی دی اور جبکو گالی دی وہ مسجد کے باہر ہے تو مانت ہو گا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا اور گالی دینے والا مسجد کے باہر ہو اور جبکو گالی دی ہے وہ مسجد میں ہو تو مانت نہو گا دوسری قسم کی مثال یہ ہو۔ ولو قال ان

ضربتک او شجعتک في المسجد فكذا يشترط كون المضروب والمضروب في المسجد ولا يشترط كون المضارب والشاح فيه اور اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں سزا دوں یا تیرا سر زخمی کروں تو میرا غلام آزاد ہے تو اس مثال میں مضروب اور شجوع کا یعنی جسکو مارا ہو اور جسکا سر زخمی کیا ہے اسکا مسجد میں موجود ہونا مانت ہونے کے واسطے شرط ہے مارنے والے اور سر زخمی کرنے والے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں۔ تیسری قسم کی مثال یوں دی اور ولو قال ان قتلتك في يوم الخميس

فكذا فجره قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس لحنث ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث اور اگر کہا جو میں تجھکو قتل کروں بھرات کے دن تو میرا غلام آزاد ہو پس زخمی کیا اسکو بھرات کے دن سے پہلے اور وہ مر گیا بھرات کے دن تو مانت ہو گا اور غلام آزاد رہنا پڑے گا اور اگر زخمی کیا بھرات کے دن اور وہ مراجعہ کے دن تو مانت نہو گا ولو دخلته الكلبة في ليل ففعل تفيد معنى لشرط اور اگر کسی کا حرف فعل بردا عمل ہو گا تو شرط کے سننے کا قائمہ دیا قال محمد

اذا قال انت طالق فحذرك الدار فهو معنى لشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار امام محمد نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی نیکو کو کہا کہ تجھ کو گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے

تو یہاں حرف فی شرط کا فائدہ دے گا اس لیے کہ معنی مصدری ظرفیت کی صلاحیت نہیں رکھتے یعنی طلاق کو شامل نہیں ہو سکتے کیونکہ عرض ہیں دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے اور ظرف کے کا محل ہے اور جو دو زمانوں میں باقی نہ رہے وہ محل نہیں بن سکتا شرط اور ظرف میں معادرت کی وجہ سے مناسبت ہے اور چونکہ ظرف و مفعول اور شرط و مشروط میں بھی معادرت ہے تو عبارت کی تقدیر یوں ہوگی کہ جب تو مکان میں جائے تو تجھ کو طلاق ہو۔ ولو قال انت طالق فی حیضتک انت کانت فی حیض وقم الطلاق فی الحال وکلا یتعلق الطلاق بالحیض اور اگر کہا کہ تجھ کو تیرے حیض میں طلاق ہے پس اگر عورت حیض سے ہوگی تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی ورنہ حیض کے ساتھ طلاق معلق ہو جائے گی و فی الجامع لو قال انت طالق فی بھی یوم لا یتعلق حتی تنظلم العجرا اور جامع کیر میں ہے کہ اگر کہا کہ تجھ کو دن آنے میں طلاق ہو تو طلوع فجر ہونے تک طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ نماز روزہ کے لیے شرعی دن معتبر ہے نہ عرفی اور دن شرعی صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہوتا ہے۔ ولو قال فی ماضی یوم ان کان ذلک فی اللیل وقم الطلاق عند غروب الشمس من عند وجود الشمس ما اور اگر کہا کہ تجھ کو دن گزرنے میں طلاق ہو اگر رات کے وقت کہا تو اگلے دن غروب شمس کے وقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط پائی گئی اور ظاہر ہے کہ گزرنے کے معنی یہ ہیں کہ طلوع سے غروب تک دن تمام ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ قسم کھانے والے کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی جو پورے دن کے گزرنے پر دلالت کرتی ہو بلکہ وہ مطلق ہے تو پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ جس وقت طلاق کو معلق کیا ہے اسکے گزرنے پر نہ پڑے جواب اسکا یہ ہے کہ یوم کے بعض حصے کا گزرنہ اتمام سامات کا گزرنہ اقرار نہیں دیا جاسکتا وان کان فی لیوم تطلق حیث نجی من عند ثلاث الساعۃ اور اگر دن کے وقت کہا ہو تو طلاق جب پڑے گی کہ دوسرے دن کی وہی ساعت آجائے جس وقت اس نے یہ بات کہی ہو مثلاً اپنے دوپہر کے وقت یہ کہا تھا کہ تجھ کو دن کے گزرنے میں طلاق ہے تو بعد اسکے دوسرے دن کا دوپہر کا وہی وقت آئیگا تو طلاق پڑے گی کیونکہ تسکیم نے یوم کامل کے گزرنے کو طلاق پڑنے کی شرط گردانا ہے تو تسکیم کے دن کے دوپہر سے لیکر دوسرے دن کے دوپہر کے آنے تک طلاق نہ پڑے گی جب وہی وقت آجائیگا تو یوم کامل کا گزرنہ سمجھا جائیگا اور اب طلاق پڑ جائے گی و فی الزیادات لا

[illegible]

فضل

حرف الباء للصاق في وضع اللغة ولهذا نقبها لاثمان حرف باصل نعت من الصاق  
 کے معنی میں آتا ہے اسی واسطے اثمان پر آتا ہے یعنی قیمت بیع کے ساتھ لازم ہو تا ہے فن اس قیمت کو  
 کہتے ہیں جو درمیان بائع اور مشتری کے ٹھہری ہو بخلاف فقط قیمت کے کہ اس کا اطلاق ان دھون پر  
 ہوتا ہے جو زرخ بازار کے موافق ہوں حرف با کے الصاق کے لیے ہونے سے یہ مراد ہے کہ ایک چیز کے  
 دوسری چیز سے ملنے پر دلالت کر لے۔ یہ امر تحقیق کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک معنی میں حقیقت  
 ہے اور باقی اسے معانی متصلہ میں مجاز ہے اور غیر ضرورت مجاز کا قائل ہونا مناسب نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے  
 کہ با دوسرے معانی میں یوں متصل ہے کہ وہ الصاق کے اثر میں پس استعانت اور سببیت اور ظرفیت اور صاحبیت  
 کے لیے اِلا استعمال حقیقہ ہو گا نہ مجازاً اور قیمتوں اور عوضوں پر جو با آتی ہو وہ بھی باے استعانت کی ایک قسم  
 ہے اسی وجہ سے اسکو باے عوض اور باے بدل بھی کہتے ہیں اور مراد اس سے وہ چیزوں کا برابر کرنا اور برابر  
 ہونا ہے۔ فخر الاسلام نے کہا ہے کہ جو اِتیعتوں پر داخل ہوتی ہے الصاق کے لیے عہدہ کی یہ ہو کہ الصاق  
 میں مقصود لصق ہے اور لصق بہ بالنتیجہ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قیمت حصول بیع کے لیے بننے والے کے ہوا  
 اکثر اہل تحقیق نے اسی دلیل سے اس با کو باے استعانت کہا اور تحقیق ہذا ان اللہیم اصل ہے

البيع والثمن شرط فيه ولهذا المعنى هلاك المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاك

التمن واذا ثبت هذا فنقول الاصل بان يكون التبع ملصقا بالاصل لان يكون الاصل

ملصقا بالتبعية فاذا اقبل حرف الباء في المبدل في باب البيع دل ذلك على انه متبع

ملصق بالأصل فلا يكون مبيعاً فليكون شيئاً تحقيقاً اسباباً من بهو كه مبيع فريد فردخت

میں اہل بے اور مشن فرط ہے اسی واسطے اگر بیچ ہاگ ہو جائے تو سرے سے بیچ ہی! آئی نہیں ہوتی

اور اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو عقد بیع میں فرق نہیں آتا اس کے بعد ہم بتاتے ہیں کہ قاعدہ میں لکھ کر تالی

اصل کے ہمراہ ملحق متصل اور لازم ہونے پر کہ اصل تابع کے ہمراہ ملحق ہو پس جب عقد بیع میں حرف  
بادل داخل ہوگا تو اس سے ثابت ہوگا کہ تابع اصل کے ہمراہ ملحق ہو اسکو شن کہیں گے بیع نہیں کیسے  
خلاصہ کلام یہ ہے جب مسئلہ بیع میں یہ حرف فن سے لٹا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تابع ہے  
اور بیع کے حصول کا ذریعہ ہے فن کے تابع ہونے پر دلیل یہ ہو کہ شن ایک ایسی چیز ہے جسکو ذرا کم بیش  
داخلت نہیں بلکہ یہ تو وسیلہ ہے دوسری ایسی اشیا کے حصول کا جن سے نفس باقی رہتا ہو پس فن کی  
صورت خاص مطلوب ہوگی کوئی بھی ہو ہمارا کام پورا کر دے یہی وجہ ہے کہ شن بیع کے تلف ہو جانے سے  
بیع مرتفع نہیں ہوتا اور بیع ایک ایسی چیز ہے کہ اسکی صورت بھی مطلوب ہے اسلئے اسکے تلف ہونے سے

بیع قائم نہیں رہتی۔ وعلى هذا قلنا اذا قال بعت منك هذا العبد بكم من الحنطة ووصفها  
بكون الكثر ثمنافيجون الاستبدال به قبل القبض اسی سبب سے علمائے خفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی  
شخص نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک پلہ گیہوں کے ساتھ بیچا اور گیہوں کے بڑے پلے ہو نیکا  
وصف بھی بیان کر دیا تو اس صورت میں پلہ شن ہوگا اور قبضے سے پہلے اسکا بدلہ دوسری شے کے ہمراہ  
درست ہوگا مطلب یہ ہے کہ اگر تابع نے اس فن کے عوض جو خریدار کے ہاتھ میں ہو دوسری چیز خرید لی  
تو دوسری بیع بھی جائز ہے جس طرح پہلی بیع جائز تھی البتہ اگر بیع ہو تو اس میں قبضہ کرنے  
سے پیشتر تصرف کرنا درست نہیں یعنی کسی دوسرے کو شریک کر لینا خواہ دوسرے کے ہاتھ اُن الامون  
بیچنا تھے کہ خود خرید کیا ہے وغیرہ وغیرہ درست نہیں میں نے کر کی جگہ آپ کا لفظ قریب لایا ہے کہ  
وجہ سے استعمال کیا ہے۔ ولو قال بعت منك من الحنطة ووصفها هذا العبد بكون الكثر ثمنافيجون

ویکون العقد سلما لا یصح الا کمؤ جلا اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ایک پلہ گیہوں کا اس غلام کا  
عوض فروخت کیا تو اس صورت میں پلہ بیع ہوگا اور غلام شن اور اسکو عقد سلم کہیں گے اور یہ بیع درست  
ہوگی اگر اُدعا کرے کہ پلہ غیر معتین ہے اس لیے دین ہوگا جو ذمے ثابت ہوتا ہے اور بیع جس وقت دین  
ہوتا ہے تو بیع سلم ہو جاتی ہے اور اس میں یہ معتبر ہے کہ قیمت اول دی جائے اور بیع کچھ دنوں کے بعد  
آئندہ کی جائے اور اس میں اتنی شرطیں ہیں (۱) جس میں سلم کرنی ہو اسکی ضمن بیان گیہوں ہیں یا دوسری  
جنس (۲) اسکی نوع کا بیان کہ بارانی ہونگے یا چاہی (۳) اسکی نوع کا بیان کہ لال ہونگے یا سفید  
اور ہونے ہونگے یا چلے رہے مقدار کہ ناب میں یا تول میں کتنے ہوں گے (۴) مدت ادا کرنے کی کہ کب یہ جائیگا اور

کثرت ایک مینا سے ۱۶ چیز پیشگی دی جائے اسکی مقدار باعتبار تاپ یا توالی شمار کے بیان ہوتی  
چاہیے (۷) وہ جگہ جہاں سلم کی چیز ادا ہوگی بشرطیکہ ایسی چیز جو جس میں بار برداری چاہیے اور اگر بار برداری  
کی حاجت نہ ہو تو جگہ کے بیان کی حاجت نہیں جہاں چاہے وہاں حوالہ کرے (۸) اصل ل جکے بدلے میں سلم  
ٹھہری سے اسکو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پیشتر لینا و قال علماء ونا اذا قال لعبد ان اخذ

بقدم فلان فانت حر فذلك على الجبر والصاق لیکون الجبر ملصقا بالقدم اور ہمارے  
علمائے فرائیہ کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تونے فلان شخص کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد  
دیہ جملہ خبر صادق پر محمول ہوگا کیونکہ حرف با کے سبب خبر ملصق بالقدم ہے اور خبر ملصق بالقدم اپنے  
وجود سے قبل مقصور نہیں اس ضرورت سے اس جملے کا مل صدق پر ہوگا فلوا خبر کا دبا لا یعتق  
اور اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ جب خبر بائی گئی تو الصاق بھی جو فرع ہو ملصق بہ کی نہ

یا گیا ولو قال اور اگر اس طرح کہا ان اخذت فلان فانت حر فذلك على مطلق الجبر  
فلوا خبر کا دبا لا یعتق تو یہ جملہ مطلق خبر پر محمول ہوگا پس اگر جھوٹی خبر دی تب بھی آزاد ہو جائے گا  
کیونکہ حرف با موجود نہیں جس سے الصاق بالقدم لازم ہوتا پس یہاں شرط آزادی کی آنے کی خبر کا  
دینا ہوگا اور یہ خبر مطلق سے جو شامل ہے جھوٹ اور سچ دونوں کو اور جیکہ خبر کاذب یا گئی تو آزادی بھی  
پائی جائے گی ولو قال لامرأتان خرجت من الدار الا باذن فانت کذا اختار الی الا ذن کل

منه اذا المستثنیٰ خرج ملصق بالاذن فلو خرجت في لمعية الثمانية بدون الاذن  
طلعت اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی بغیر میری اجازت کے تو تجھکو طلاق ہے  
اس صورت میں ہر دفعہ نکلنے پر اجازت کی ضرورت ہوگی اسلیے کہ کلمہ الا کے مستثنیٰ وہ خروج پر ہے  
اون کے ساتھ ملصق ہے حرف با اسپر داخل ہے اگر دوسری دفعہ بلا اجازت کے نکلے گی تو طلاق بڑھائی

وقال ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فذلك على الاذن هو حق ولو خرجت مرة

میری بدون الاذن لا تطلق اور اگر اس طرح کہے کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر کہ میں اجازت دے دوں  
اس صورت میں ایک ہی دفعہ اجازت ہونا شرط ہوگا اگر دوسری دفعہ بلا اجازت گھر سے باہر نکلی تو  
طلاق واقع نہوگی کیونکہ خروج یہاں اپنے الصاق سے ملصق نہیں اس لیے بار بار نکلنے کے لیے  
اذن دینا ضرور نہیں صرف ایک بار کا اذن لینا کافی ہو اور بشرطے جو فرمایا ہو۔ بَابُهَا الدِّينُ اَمْتُوا



لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم بحایان والنبی کے گھروں میں بت جاؤ مگر جبکہ تم کو اذن دیا جائے یہاں نبی کے گھروں میں داخل ہونے کے لیے ہر بار اذان کی ضرورت اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ نبی کے گھر میں بغیر اذن کے جانے میں اٹکوا ید اہوتی مٹی چٹا نیچہ اشر فرماتا ہوں ذلک یؤذنی البنی اور نبی کو ایذا پہنچانا حرام ہے اور بعض کے نزدیک یہاں پر باء الصاق محذوف ہے یعنی اصل عبارت یہ ہے الا بان یؤذن پس الا باذنی کی طرح ہو جائے گا و فی الزیادات اذا قال انت طالق بمشیئة اللہ تعالیٰ او باراد اللہ تعالیٰ او حکمہ لم یطلق کتاب زیادات میں ہے کہ اگر خداوند نے زوجہ کو کما تجھکو طلاق سے بمشیئة اللہ تعالیٰ بارادۃ اللہ یا حکم اللہ تو ان سب صورتوں میں طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ طلاق کو مشیت وغیرہ کے ساتھ لعلق کیا ہوا مشیت الہی کی کس کو خبر ہو سکتی ہے تو طلاق بھی قبل مشیت کے نہیں پڑ سکتی کیونکہ مشروط بغیر شرط کے موجود نہیں ہو سکتا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ دمسحوا یدیکم میں باء بیض کے لیے ہے یعنی اپنے بعض سر کا مسح کر لو اور بعض مطلق ہے اس لیے امام موصوف کے نزدیک اگر ایک بال یا دو بال کا بھی مسح کر لے گا تو درست ہو گا اور امام مالک کے نزدیک بازاء سے جیسے اس آیت میں - ولا تلعنوا بایدیکم الی التہلکۃ یعنی اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو اور کافی باللہ شہید الامین بھی بازاء سے پس کے نزدیک تمام سر کا مسح فرض ہے مگر یہ دونوں قول درست نہیں یہاں باء الصاق کے لیے ہوا دمسح مجاز سے اس لیے حقیقت کو چھوڑ کر بغیر ضرورت کے بجا نا اختیار کرنا ناجائز ہے اور زیادہ قرار دینا بھی ضرور نہیں کیونکہ یہاں ایک مفعول مقدار مان لینا لکن سے جس کی طرف مسح کا فعل بنفس تعدی ہو گا پس تقدیر آیت کی یوں ہوگی دمسحوا یدیکم برؤسکم ابن حنی اور ابن برہان کہتے ہیں کہ باء بیض کے لیے قرار دینا نہایت بعید ہے اہل لغت اسکو باطل نہیں جانتے قاضی اللہ علیہ السلام امام مالکؒ بھی اس معنی کے عربی ہونے کے منکر ہیں اور صاحب قاموس نے جو اس کو تبیض کے لیے شمار کیا ہے یہ اس کا مکابرہ ہے امام شافعیؒ اور عبد الجبارؒ اور ابو الحسین معتزلیؒ جو باء کے تبیض کے لیے ہونے کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ مسحت یدیع بالمندیل تو عرفا یہ مراد ہوتا ہے کہ بعض حصے کو دستار کے مسح کیا اس لیے ان کے نزدیک آیت میں سر کے بعض حصے کا مسح مراد ہو گا سیر کوئی دلیل نہیں۔ مجزائے ادا کے اور کا بر لغت اس امر کے منکر ہیں اور امام ابو حنیفہؒ نے جو مسح جو تعانی سر کا فرض قرار دیا

۱۴ اس وجہ سے نہیں کہ آگے نزدیک باقیض کے لیے ہے بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ جب یہ حرف آگے رخ پر داخل ہوتا ہے تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہی محل اسکا مفعول ہوتا ہے اس لیے فعل تمام محل کو شامل ہوتا ہے اور اگر تمام و کمال مراد نہیں ہوتا بلکہ اس میں سے بعض مراد ہوتا ہے کہ آگے سے متبر ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اگر با محمل رخ پر داخل ہو تو فعل آگے کی طرف متعدی ہوتا ہے اور محمل آگے کے ساتھ مشابہ ہوتا ہے اس بات میں کہ جسطرح اسکا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اس طرح اسکا بعض حصہ مراد ہوتا ہے یہی حال دیکھو اب دیکھو کہ اس کا یہ تقدیر یوں ہوگی دیکھو کہ الایدی بر دیکھو پس سر کا بعض حصہ مراد ہو گا کیونکہ محمل رخ یعنی عمر آگے رخ کے مشابہ ہو گیا ہے لیس یہ بین بعض سر کا رخ کرنا مقصود ہو گا نہ سارے سر کا کیونکہ فعل رخ کا دراصل سر کی طرف مضاف نہیں ہے۔ اور آگے کا یعنی ہاتھ کا محمل یعنی سر کے ساتھ ملنا چاہیے اور اس صورت میں ہاتھ کے اکثر حصے کا سر سے مل جانا کافی ہے اور ہاتھ کے کل حصے کا ملنا عاقل نہ ہو سکتا ہے دیکھو انگلیوں کے درمیان جو کشادگی ہو وہ سر سے کہاں مل سکتی ہے اور یہاں ہاتھ کا لفظ آیا ہے مگر مراد اس سے انگلیاں ہیں اس لیے رخ کے مسئلے میں اکثر ہاتھ سے مراد انگلیاں ہوتی ہیں اور انگلیوں میں سے بھی اکثر حصہ یعنی تین انگلیاں مراد ہوتی ہیں اس تمام بحث سے ثابت ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک جو مسئلہ سر میں تبیض کا منہم مقصود ہے وہ یکہ اس وجہ سے نہیں کہ با تبیض کے لیے ہے۔

## فصل فی وجوہ البیان

فصل بیان کے طریقوں میں

جمع شرعیہ بیان کی محمل ہوتی ہیں اور بیان لغت میں ظہور کو کہتے ہیں اور علم اصول کی اصطلاح میں بیان مقصود کے ظاہر کرنے کا نام ہے اور کبھی اس چیز پر بیان کا اطلاق کرتے ہیں جس سے مقصود ظاہر کیا جائے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسی معنی میں مشتمل ہو اور اسکا احتمال عام و خاص و مشترک وغیرہ الفاظ کی سب قسموں میں ہے سوائے محکم کے کہ وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا اور بیان دو طور پر ہوتا ہے ایک قول کے ساتھ دوسرے فعل کے ساتھ البیان علی سبعة انواع بیان سات قسم پر ہے مگر اکثر نے بیان مال اور بیان مطلق کو بیان ضرورت میں داخل کیا ہے اور اس طرح بیان پانچ طور پر ہو گا ایک بیان تقریر دوسرا بیان تفسیر تیسرا بیان تفسیر و تھابیان ضرورت پانچواں بیان تبدیلی و تبدیلی قسم پنج ہے

کیونکہ نسخ سے حقیقت بدل جاتی ہے مگر امام ابو زینب نے نسخ کو بیان کے اقسام سے شمار نہیں کیا اور ان کے نزدیک نسخ حکم کے انکار دینے کے لیے ہے نہ کسی نئے حکم کے ظاہر کرنے کے لیے مگر فقہ اسلام کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی اہمیت کے ظاہر کرنے کے لیے ہے اور حق ہے کہ اگر بیان سے صرف انکار و تنصیر مراد ہو تو نسخ کے بیان ہونے میں کسر نہیں اور اگر اس چیز کا انکار مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود ہو تو اس صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا مصنف کے نزدیک وجہ بیان سات طور سے خالی نہیں جسکی تفصیل مصنف کی زبان سے یہ ہے۔ بیان تقریر و بیان تفسیر و بیان تغیر و بیان

ضرورت و بیان حال و بیان عطف و بیان تبدل امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر وقت سے ناجائز ہے مگر اس میں تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے مگر جبکہ نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز ہے تو وہ بیان کی تاخیر بھی وقت حاجت سے جائز سمجھتا ہے مگر یہ قول اعتبار کے قابل نہیں البتہ وقت خطاب سے بعض قسم کے بیان کی تاخیر جائز ہے جیسے بیان تقریر اور بیان تفسیر و بعض بیان ایسا ہے کہ اسکی تاخیر وقت خطاب سے بھی جائز نہیں یہاں تک کہ اگر بیان کرنے والے کو کھانسی یا دم ٹوٹنے کی وجہ سے بیان اور مہین میں فصل کی ضرورت ہو تو اسے بھی عرف میں تاخیر نہ سمجھا جائے گا مگر بعض شافعیہ اور حنابلہ اور معتزلہ بیان تفسیر اور بیان تقریر کی تاخیر بھی ناجائز سمجھتے ہیں چنانچہ اسکی تفصیل آگے چل کر

معلوم ہوگی۔ واما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه محتمل غير ذين المراد بها هو الظاهر فيتنور حكم الظاهر ببيانه يعني بيان تقريره وهو سمى كلفه كمنى ظاهر هو ان مكر ان من دوسرے معنی کا بھی احتمال ہو پس تکلم اصلی منی کو زیادہ واضح کر دے مقصود کلام کا تلافی پھر دوسرے معنی کا احتمال نہیں رہے گا جیسے فحبد للثلثه کلهم اجعون یعنی سب فرشتوں نے ملکر سجدہ کیا مگر کہ جمع کا لفظ ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ شاید بعض فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو جب کلهم اجعون کہا تو یہ احتمال جاتا رہا مثال۔ یعنی

بیان تقریر کی مثال فرماتے ہیں یہ ہے اذا قال فلان علی قفین حنطۃ بقفیر البلد

والف من فند البلد فانه يكون بيان تقریر لان المطلق كان محمولا علی تحفیر البلد وفند مع احتمال ارادة الفیر فاذا بین ذلك فقد قرر ببيانہ جس وقت کسی نے کہا کہ فلان قفص کے میرے دسے ایک من گیون میں خیر کے من سے یا ہزار روپے میں سکہ رائج

شہرے تو اس کا نام بیان تقریر ہو گا اس میں مطلق من اور مطلق رد پیر شہر کے من اور رد پیر پیر  
محمول تھا اگر دوسرا احتمال بھی تھا جب تک کہ نے بتلادیا تو دوسرا احتمال باقی نہ رہا میں نے ترجمے میں تفسیر کے  
لفظ کو من کے ساتھ طالب علم کی دلچسپی کے لیے بدلہ یہاں وہ کہہ لک لو قال لفلان عندی الف  
ودیعہ فان کلمۃ عندی کانت باطلا فہا نفید الامانۃ مع احتمال اعادة الغیر فاما  
قال ودیعۃ فقد قرر حکم الظاہر ببیانہ اور اسی طرح اگر کہا کہ میرے پاس فلان شخص  
کے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں یہاں کلمہ عندی امانت کا قائمہ دیتا ہو اگر دوسرے سے کا  
احتمال بھی ہے جب ودیعت کہہ یا تو حکم ظاہر کو ٹوک کر دیا دوسرا احتمال نہ رہا۔

### مضمل

واما بیان التفسیر فہو ما اذا کان اللفظ غیر مکتشف المراد فکشف ببیانہ بیان تفسیر  
وہ ہے کہ کوئی لفظ مبہم ہو مراد اس سے کشف نہ ہوتی ہو تو اس کے بیان کرنے سے مراد کھل گئی ہو اور لفظ کا  
غیر کشف المراد ہونا جو مبہل یا مشترک یا مخفی یا مشکل ہونے کے ہوتا ہے پس بیان تفسیر واضح کر دیتا  
ہے مثلاً جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اقیموا الصلوٰۃ وادوا الزکوٰۃ یعنی نماز پڑھو اور زکوٰۃ دو ظاہر ہے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ  
بہل میں منت نے نماز کے ارکان اور زکوٰۃ کی مقدار و نصاب کو بیان کیا پس اجمال رفع ہوا اور مرد کا بنی عورت کو  
یہ کہنا کہ زوجہ ہے مشترک ہے اس بات میں کہ تو اپنے خاندان سے جدا ہے اور امین کہ تو میرے نکاح سے جدا ہے  
طلاق کو معین کر دیتا تو یہ بیان تفسیر ہو گا اذا قال لفلان علی شیء ثم فی الشئ او قال علی عتق و نیفخ  
خرا لیبف او قال دواہم و خیرھا بعترة مثلاً کسی نے کہا کہ فلان شخص کا میرے ذمے کچھ ہے پھرتے کو  
جو مبہم ہے بتلادیا تو یہ بیان تفسیر کہلائے گا یا کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے دس اور چھ دین پھر چھ  
بتلادیا کہ پانچ مراد ہیں یعنی دس اور پانچ دم ہیں تو یہ بیان تفسیر ہے یا کہا کہ میرے ذمے دم ہیں  
پھر اسکی تفسیر اس طرح کر دی کہ دس و دم ہیں تو اسکو بھی بیان تفسیر کہتے ہیں و حکم ہذا بین  
النوعین من البیان یعم موصولا و معصولا بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم ہے کہ  
مبین کے ساتھ ان کا لیا ہوا ہوتا بھی صحیح ہے اور تائید کے ساتھ مانع ہوتا بھی درست ہے خفیہ اور شافیہ  
اس حکم میں متفق ہیں لیکن اکثر متذکرین اور متالبا در بعض تائید کہتے ہیں کہ بیان کی تائید کسی طرح جائز  
نہیں کیونکہ خطاب مقصود عمل کا واجب کرتا ہے اور یہ موقوف سے منہ کے سمجھنے پر جو موقوف ہے

بیان پر پس اگر بیان کی تاخیر جائز ہوگی تو تکلیف بالمال لازم آئے گی جواب اس کا یہ ہے کہ اس قسم کا خطاب ابتلا کا فائدہ بخشتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ فی الحال اسکی حقیقت کا اعتقاد کرے اور عمل کے لیے بیان کا منتظر رہے اور نظیر اسکی تشابہات ہیں کہ انکے زردل سے بھی غرض بندہ کو حقیقت کے اعتقاد میں مبتلا کرنا ہے

## فصل

و اما بیان التخصیر فهو ان بتخصیر مبیانہ معنی کلام اور بیان تفسیر یہ ہے کہ اسکے ذکر سے شکل کے کلام کے معنی بدل جائیں و نظیرہ التعلیق والاستثناء وقد اختلف الفقهاء في  
التخصیر بیان تفسیر کی نظیر تعلیق اور استثناء سے تعلیق اور استثناء کے بیان میں علما کا اختلاف ہے تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط عرف عام میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی شے کا موجود ہونا موقوف ہو اور خاص خاص علوم میں شرط کے معنی خاص خاص طرح بیان کیے گئے ہیں چنانچہ محکمین کی اصطلاح میں شرط اسے کہتے ہیں جس پر شے کا تحقق موقوف ہو مگر نہ وہ اس شے میں داخل ہو اور نہ اس میں مؤثر ہو اور نفاذ کی اصطلاح میں شرط ایک جملے کے مضمون کو دوسرے جملے کے مضمون کے ساتھ حرف شرط کے ذریعہ سے ملحق کرنے کو کہتے ہیں دوسری عبارت میں شرط وہ جملہ ہے جس پر ان حروف میں سے کوئی حرف داخل ہو جو پہلے کی سببیت پر اور دوسرے کی سببیت پر ذہنی یا خارجی طور پر دلالت کرتے ہیں اور جس پر حرف شرط داخل ہوتا ہے وہ بھی جزا کی علت ہوتا ہے جیسے اگر آگ بجے گی تو دھواں ہوگا ایسی جمیل سے یہ مثال بھی ہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھے طلاق ہو اگر تو گھر میں جائے گی تو تو طلاق دالی ہے اور کبھی معلول ہوتا ہے جیسے اگر دھواں ہے تو آگ جلتی ہوگی اور نزع کی اصطلاح میں شرط کے دو معنی ہیں ایک تو اس امر خارجی کو کہتے ہیں جس پر شے موقوف ہو مگر مرتب اس پر نہ ہو جیسے وضو دوسرے اس چیز کو کہتے ہیں جس پر حکم مرتب ہو مگر اس پر موقوف نہ ہو فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے شرط متنی ہوتی ہے تو شرط بھی متنی ہو جاتا ہے چنانچہ وضو صحت نماز کے لیے شرط ہے جب وضو متنی ہو تاہو تو نماز بھی متنی ہو جاتی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ ضرور نہیں کہ شرط متنی ہو تو شرط بھی متنی ہو جائے کیونکہ ممکن ہو کہ شرط بدو شرط کے پایا جائے جیسے اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہو پس گھر میں باوجود نہ جانے کے بھی ممکن ہو کہ دوسرے جیسے طلاق واقع ہو شرط دو قسم پر ہو ایک عقلی

کہ جس کے شرط ہونے کا حکم عقل کرے جیسے جو ہر عرض کے لیے شرط ہے اس لیے کہ عرض نہیں ہو رہے نہیں یا ایسا  
دوسرے شرعی جیسے طہارت کو ناز کے لیے شرع نے شرط کر دیا اور فقہاء اہل علم بالشرع سبب  
عند وجود الشرط لا قبلہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ معلق بالشرط جیسے وقت و وجہ شرط کے شرط سے  
پہلے سبب نہیں کیونکہ سبب اسے کہتے ہیں جو طریق ہو حکم کی طرف پس ان کے نزدیک معلق بالشرط وجہ و شرط کے  
وقت سبب بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا وقال الشافعی فی التعلیق سبب فی الحال لان عدم  
الشرط مانع من الحكم امام شافعی کہتے ہیں کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کے نہ پائے جانے سے  
حکم نہیں پایا یا ایسا پس جب تک شرط عدم سے وجود میں نہ آئے حکم واقع نہیں ہو سکتا مثلاً شوہر نے زوجه کو کہا  
کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے اس قول میں تجھے طلاق سے سبب ہے اور طلاق کا واقع ہونا  
حکم ہے اور مکان میں داخل ہونا شرط ہے اسی کو تعلیق بالشرط بھی کہتے ہیں طلاق کا واقع ہونا معلق  
ہے مکان میں داخل ہونے کے ساتھ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک شرط وجود میں نہ آئے معلق بالشرط اس  
وقت تک معدوم ہوتا ہے اور اس کا یہ عدم وہی عدم اصلی ہے جو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے قبل تھا اور شرط  
کے موجود ہونے تک باقی رہتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ معلق بالشرط کا شرط کے وجود میں آنے تک معدوم  
رہتا شرط کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ اس عدم اصلی کی وجہ سے اور تعلیق کے بعد عدم شرط کی طرف  
مضاف ہوتا ہے اور اس کا نام عدم شرعی ہو۔ دونوں مذہبوں میں اس بات میں تو خلافت نہیں کہ جو چیز کسی  
شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے تک معدوم رہتی تو خلافت یہیں ہے کہ اس کا یہ معدوم  
ہونا کون سے عدم کی وجہ سے ہے عدم اصلی کی یا عدم شرط کی پس حنفیہ کے نزدیک یہ عدم اس عدم اصلی پر مبنی  
ہے جو تعلیق سے قبل تھا عدم شرط پر مبنی نہیں اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کے ساتھ ثابت ہے اور عدم  
شرط کی طرف منسوب ہے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے حکم کا سبب اس وقت  
واقع ہوگا کہ جب شرط کا وجود متحقق ہوگا یعنی عورت مکان میں داخل ہوگی پس جب تک شرط موجود نہ ہوگی اس  
وقت تک حکم متحقق نہ ہوگا یعنی طلاق نہ پڑے گی کیونکہ ایجاب اس حالت میں سبب بنتا ہے جبکہ ایسے شخص  
سے جو اسکی قابلیت رکھتا ہو ایسے عمل میں صادر ہو جو اسکی قابلیت رکھتا ہو پس جب تک ایسے عمل سے  
نہیں ملے گا اس کا سبب نہیں بنے گا اگرچہ زوجہ ایجاب کا عمل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی  
ایجاب اسے عمل سے نہیں ملے گا اور اس وقت تک یہی سمجھا جائے گا کہ ایجاب یہی ہے بات کہ تجھے

طلاق سے شوہر نے اپنے منہ سے نہیں نکالی و جب عورت مکان میں داخل ہوگی تو اس وقت اس قول کے ساتھ  
 حکم مانا جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک جس وقت شوہر نے یہ کہا کہ تجھے طلاق ہو تو فوراً یہ قول حکم کا سبب  
 ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام فوری میں قید نکاح کے دور کرنے کے لیے وضع ہوا ہے اور تعلیق بالشرط سبب میں کوئی  
 عمل نہیں کرتا البتہ حکم میں عمل کرتا ہے اس طرح کہ اس کو روک دیتا ہے اس لیے طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی اور  
 جب تک شرط وجود میں نہ آئے طلاق کا واقع ہونا نہیں رہتا اور فائدۃ الخلاف نظر فرمایا اذ قال  
 (لجنبیہ ان تزوجتک فانت طالق او قال لعبد الغیر ان ملکتک فانت حر) کون  
 التعلیق باطلا عندہ لان حکم التعلیق انعقاد صدر لا کلام علة والطلاق والعناق  
 مہما لم یعتقد علة لعدم اضافۃ الی الحل فبطل حکم التعلیق فلا یصح التعلیق و  
 عندنا کان التعلیق صحیحاً حتی لو تزوجها بقیع الطلاق لان کلامہ انما یعتقد علة  
 عند وجود الشرط والملك ثابت عند وجود الشہادۃ فیہ خفیہ اور غائبیہ کے خلاف کا فائدہ مسائل  
 ذیل میں ثابت ہوتا ہے کہ مرد کسی اجنبی سے کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق ہو یا کسی غیر کے  
 غلام سے یوں کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہو پس امام شافعی کے نزدیک  
 ان دونوں صورتوں میں تعلیق باطل ہے کیونکہ تعلیق کا حکم صدر کلام کو ملت بنا ہے اور طلاق و  
 عناق یہاں پر ملت ہو نہیں سکتے اس لیے کہ انکی اضافت ایسے عمل کی طرف نہیں جو انکے وقوع کی  
 صلاحیت رکھتا ہو کیونکہ نہ عورت منکوحہ اور نہ غلام ملک ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا اب  
 اگر شرط پائی جائے گی تب بھی یہ حکم واقع نہیں ہو سکے گا اور خفیہ کے نزدیک تعلیق صحیح ہے یہاں تک  
 کہ جب اس سے نکاح کر لیا آسے وقت طلاق پڑ جائے گی اس طرح جب اس غلام کو مول لے گا تو وہ آزاد  
 ہو جائے گا کیونکہ اس کا کلام جو شرط کے ساتھ معلق ہے اس وقت ملت بنے گا جب شرط پائی جائے گی  
 اور شرط کے پائے جانے کے وقت ملک ثابت ہے اور قبل وجود شرط کے نہ ملت بنے گا نہ سبب ایجاب ہوگا  
 تاکہ صلاحیت محل بر لیا نا کیا جائے پس خفیہ کے نزدیک محل کی صلاحیت بھی تعلیق کے لیے ضرور  
 نہیں اس لیے اس کا کلام صحیح سمجھا جائیگا۔ ولہذا المعنی قلنا شرط صحۃ التعلیق لو وقع فی صورۃ  
 عدم الملك ان یکون مضافاً الی الملك اوالی سبب الملك اسی اصل کی بنا پر خفیہ نے یہ کہا ہے  
 کہ شرط صحت تعلیق کی بصورت عدم ملک کیسے کہ مضاف ہو ملک کی طرف یا سبب ملک کی طرف

ثُمَّ أَنَّ الْغَاظَ كِي طَرَفِ مَضَامٍ هُوَ جَعَلَ ذَرِيَّةً سَعِيَّةً اِدْر تَلِيكَ مَسْقَدٍ هُوَ تَعْنِي حَتَّى لَوْ قَالَ لِاجْنِبِيَةِ  
اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ طَالِقٌ تَعْتَزُّ بِهَا وَدَجْدُ الشَّرْطِ لَا يَبْقَى الطَّلَاقُ بِسِ اسَ اِذَا كَبَسِي اِجْنِبِي  
عَوْرَتِي كَمَا كَبَسِي اِذَا كَبَسِي دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي بِطَرَفِ طَلَاقٍ سَعِيَّةً بِهَاسِ عَوْرَتِي تَعْنِي كَرِيَا اِدْر شَرْطِ اِيَّانِي كَبَسِي كَرِيَا  
عَوْرَتِي كَبَسِي دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي طَلَاقٍ دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي اِسْلَافِي كَرِيَا تَعْنِي عَمَلِي تَعْنِي خُودِ نِكَاحٍ كَرِيَا شَرْطِ  
كِيَا تَعْنِي اَسَ جَعَلَ كَرِيَا تَعْنِي نِكَاحٍ كَا سَبَبٍ دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي بَلَكُ شَرْطِ كَبَسِي دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي  
دَابَّةً سَعِيَّةً اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ تَعْنِي اِذَا تَعْنِي مَعْنِي اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ

جَوَازُ نِكَاحِ الْاُمَةِ عِنْدَهُ لَانِ الْكِتَابَ عُلِقَ نِكَاحُ الْاُمَةِ بِعَدَمِ الطُّوْلِ فَعِنْدَ وُجُودِ الطُّوْلِ كَانَ  
الشَّرْطُ عَدَمًا وَدَعَمُ الشَّرْطِ مَانَعَةً مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ اِسِي طَرَحِ طُولِ عَوْرَةِ اِمَامِ شَاخِصٍ  
كَتَرِيكَ جَوَازِ نِكَاحِ كَبَسِي كَرِيَا سَعِيَّةً كِيَا تَعْنِي نِكَاحٍ كَبَسِي كَرِيَا سَعِيَّةً عَدَمِ طُولِ عَوْرَةِ كَرِيَا سَعِيَّةً  
جَبَ طُولِ عَوْرَةِ اِيَّانِي كَرِيَا تَعْنِي شَرْطِ نِكَاحِ كَبَسِي كَرِيَا سَعِيَّةً اِدْر عَدَمِ شَرْطِ عَمَلِي سَعِيَّةً سَعِيَّةً نِكَاحِ كَبَسِي  
بِكَالَتِ طُولِ عَوْرَةِ اِيَّانِي كَرِيَا تَعْنِي شَرْطِ نِكَاحِ كَبَسِي كَرِيَا سَعِيَّةً اِدْر عَدَمِ شَرْطِ عَمَلِي سَعِيَّةً سَعِيَّةً نِكَاحِ كَبَسِي  
اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ تَعْنِي اِذَا تَعْنِي مَعْنِي اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ  
نِكَاحِ كَبَسِي كَرِيَا سَعِيَّةً اِدْر عَدَمِ شَرْطِ عَمَلِي سَعِيَّةً سَعِيَّةً نِكَاحِ كَبَسِي كَرِيَا سَعِيَّةً اِدْر عَدَمِ شَرْطِ عَمَلِي  
اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ تَعْنِي اِذَا تَعْنِي مَعْنِي اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ  
اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ تَعْنِي اِذَا تَعْنِي مَعْنِي اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ

اَلْمَبْتُونَةُ اِذَا كَانَتْ حَامِلًا لَانَ الْكِتَابَ عُلِقَ الْاِنْفَاقُ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاِنْ كُنَّ  
اُولَاتُ حَمْلٍ فَانْفَقُوا عَلَيْهِنَ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَ فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ  
عَدَمًا وَدَعَمُ الشَّرْطِ مَانَعَةً مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ اِسِي طَرَحِ اِمَامِ شَاخِصٍ اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ  
كَتَرِيكَ جَوَازِ نِكَاحِ كَبَسِي كَرِيَا سَعِيَّةً كِيَا تَعْنِي نِكَاحٍ كَبَسِي كَرِيَا سَعِيَّةً عَدَمِ طُولِ عَوْرَةِ كَرِيَا  
عَوْرَتِي كَبَسِي دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي طَلَاقٍ دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي اِسْلَافِي كَرِيَا تَعْنِي عَمَلِي تَعْنِي خُودِ نِكَاحٍ كَرِيَا  
كِيَا تَعْنِي اَسَ جَعَلَ كَرِيَا تَعْنِي نِكَاحٍ كَا سَبَبٍ دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي بَلَكُ شَرْطِ كَبَسِي دَاخِلٌ هُوَ تَعْنِي  
دَابَّةً سَعِيَّةً اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ تَعْنِي اِذَا تَعْنِي مَعْنِي اِسَ اَصْلُ تَعْنِي فِيهِ كِي بِنَا بَدَسْتُهُ



مل نہونے کے وقت میں نفقہ دینے کی شرط معدوم ہوگی اور شرط کی معدوم حکم کو انفع ہو دعتدنا لہما  
 لم یکن عدم الشرط ما یصلح لہما حجازان یثبت لہما بدلیلہ فیجوز نکاح الکافۃ علماء  
 حنفیہ کے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں کیونکہ وہ ساکت ہے نفی حکم اور ثبوت حکم سے تو جائز ہے  
 کہ تاہو حکم بنی دلیل سے پس نکاح کثیر سے صورت مذکورہ میں جائز ہوگا مطلب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک  
 شرط کا عدم حکم کو مانع نہیں جائز ہے کہ حکم دوسری نص سے ثابت ہو کیونکہ نص معلق شرط کے وجود سے  
 قبل سکی نفی و اثبات ساکت ہے پس اگر کوئی دوسری نص کی نفی و اثبات کی بابت وارد ہوتی  
 ہے تو اس پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ جس حکم کی بابت نص معلق وارد ہوتی ہو وہ ایسا ہوتا ہے کہ کبھی شرط  
 کے ساتھ پائے جانے کا احتمال رکھتا ہے اور کبھی فی الفور پائے جانے کا اور جبکہ اس میں یہ دونوں باتیں  
 ہیں تو جب اسکے واسطے کوئی ایسی نص وارد ہوگی جو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں تو اس نص مطلق پر  
 عمل کیا جائے گا اور شرط کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس حکم کا فی الفور ہونا مطلوب ہے  
 نہ شرط کے بعد چنانچہ یہاں بھی دوسرے نصوص مطلقہ ایسے موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کثیر کے  
 ساتھ نکاح کرنا باوجود آزاد سے نکاح کرنے پر قدرت ہونے کے جائز ہے چنانچہ کثیر کے ساتھ نکاح کرنے  
 کے باب میں یہ نصوص ہیں سورہ نسا میں اشرافنا ما ہرنا و اھل لکم ما ونا و ذلکم ان تبتغوا  
 باموالکم محصنین غیر مسافحین یعنی ان محرمات کے سوا اور عورتوں سے نکاح کرنا تمہارے  
 لیے جائز کر دیا گیا ہے بشرطیکہ اپنے مال یعنی ہر کے بدلے میں اسے نکاح کرنا چاہو اور انکو ہمیشہ کے لیے  
 قید نکاح میں رکھنے کا ارادہ کرو نہ نفس پرستی کا اور ایضاً، فالتکوا ما طاب لکم من النساء متنی  
 و تلت و دہاء یعنی تم دو دو تین تین جائز یا عورتوں سے جو تمہیں ابھی معلوم ہوں نکاح کر لو و جبب  
 الانفاق بالعمومات اور مطلقہ بانہ کو نفقہ دینا عمومات سے واجب ہوتا ہے عمومات سے مراد نصوص  
 مطلقہ ہیں یعنی اسکے باب میں ایسی نصوص مطلقہ وارد ہیں کہ ان سے شرط حل کی نفی سمجھی جاتی ہے چنانچہ  
 اشرافنا ما ہرنا و اھل لکم ما ونا و ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین و کیتھن بلمعروف یعنی جس کا بچہ ہے (باب) اس پر  
 دستور کے مطابق ان کے کھانے اور کپڑے کی ذمہ داری ہر (ایضاً) الرجال فوامون علی النساء  
 بما فضل اللہ بعضہم علی بعض و یما انفقوا من اموالہم مرد عورتوں پر غالب ہیں  
 بسبب اسکے کہ اشراف بنی آدم کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس سبب سے کہ انھوں نے

(مورثوں پر اپنا کچھ مال خرچ کیا ہو) من توابع هذا النوع ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفة  
 فانه بمنزلة تعليل الحكم بذلك الوصف عند ادراكي نوعه من توابع من ساءه ككسب اسم موصوف  
 بصفة پر حکم مترتب ہو وہ بھی بمنزلے تعلیق حکم کے ساء ام شافعی کے نزدیک یعنی امام شافعی نے صفت کو  
 بمنزلے شرط کے قرار دیا ہے اور صفت سے مراد وہ چیز جو ذات کی قید ہو اسم موصوف پر حکم کا مترتب  
 ہونا صفت پر موقوف ہوتا ہے اگر صفت معدوم ہو جائے تو حکم کا ترتب بھی معدوم ہو جائے جس طرح شرط  
 کے حکم کا تحقق موقوف ہوتا ہے شرط کے تحقق پر اگر شرط منقہ ہو جائے تو شرط کا حکم بھی منقہ ہو جائیگا  
 علی هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ وصف شرط کی طرح ہو قال المشافعی لا يجوز نكاح اكلامة  
 الكتابية لان المضرب للحكم على امة مومنة لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم  
 طولا ان ينكح آلهن المومنات فحين ما ملكت ايما نكح من فتيانكم المومنات  
 فبقيت بالمومنة فممنع الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح اكلامة الكتابية امام  
 شافعی نے کہا ہے کہ اس کثیر سے جو یہودیہ یا نصرانیہ ہو نکاح درست نہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص  
 الی حیثیت سے مسلمان آزاد و عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں کا  
 جو تمھارے قبضے میں ہیں نکاح کرے یہاں لونڈیوں کو وصف مومنات کے ساتھ مقید کیا ہے پس کافرو  
 سے نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ صفت کا عدم حکم کے عدم کو واجب کرتا ہے جب ایمان نہ ہوگا تو اس سے نکاح  
 بھی نہ ہو سکے گا خفیہ کے نزدیک عدم وصف عدم حکم کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ شرط کا عدم مشروط کے  
 عدم کو واجب نہیں کرتا پس نص سے ایمان دار لونڈی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے لیکن  
 کافر لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے نہ کرنے کا اس میں کوئی حکم نہیں تو اس سے نکاح کا جائز ہونا دوسری اصول  
 عامہ ثبوت کو پہنچتا ہے مثلاً فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع  
 یعنی نکاح کر دو دو تین تین چار چار عورتوں سے جو تمھیں اچھی معلوم ہوں دوسرے موقع پر ہے  
 داخل لكم ما وراء ذلكم یعنی محرات کے سوا اور عورتوں سے تمھارے لیے نکاح کرنا جائز کر دیا  
 گیا۔ اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قید وصف کو شرط کے معنی میں قرار دینا قابل تسلیم نہیں اس لیے کہ وصف  
 کہیں اتفاقاً ہوتا ہے جیسے در بایکم الا فی حجورکم من نساءکم الا فی تخلفکم بیہت یعنی  
 تیرے حرام ہیں تمھاری رہائش جگہوں میں ہیں تمھاری ان عورتوں سے جن سے تم ہمبستر

ہو چکے ہونی چھو کھر کی تید اتفاقی سے رہا تب جمع سے دہیہ کی اور وہ مرد کی اپنی عورت کی وہ بیٹی  
 سے جو غیر مرد سے ہو مزا حیرت کے اس کا ترجمہ اپنے ترجمہ قرآن میں پرورش کردہ لڑکیاں کیا ہو غلطی  
 سے کیونکہ پرورش کردہ لڑکی کے بالکے مراد ہے اور وہ عموماً حرام نہیں کہیں وصف علت کے معنی میں ہوتا  
 ہے جیسے السارق والسارقین قطعوا آیدیہما یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو  
 چوری کا وصف ہاتھ کاٹنے کی علت سے کہیں کشف کے لیے ہوتا ہے جیسے جسم طویل عریض کہیں مع  
 کے لیے جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم کہیں مذمت کے لیے جیسے شیطان وحیم اگر کوئی یہ پوچھے کہ پھر  
 وندہ کی کے ساتھ مومن کی قید لگانے سے کیا فائدہ تو جواب اسکا یہ ہے کہ محض استجاب کی غرض  
 سے یہ قید لگائی ہے یعنی اگر وندہ مسلمان ہو تو اس سے نکاح کرنا مستحب ہے اور اگر یہ شرط  
 نہ پائی جاتی ہو تو اس سے نکاح کرنا کرہ ہے حالانکہ بالاتفاق آزاد عورت کا مومن ہونا شرط نہیں  
 کتابیہ یعنی یہودیہ اور نصرانی عورتوں سے بھی نکاح جائز ہے خفیہ میں سے جن لوگوں نے انکو مشرکین  
 سمجھے ان سے نکاح حرام قرار دیا ہے وہ مسائل کتب فقہیہ سے غافل ہیں کیونکہ خفیہ کی کتابوں میں  
 تصریح ہے کہ کنصاری اور یہودی قائل ہیں کہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر اللہ کے بیٹے ہیں لیکن پھر بھی  
 وہ مشرکین سے جدا ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انکو قرآن میں مشرکین سے جدا کیا اور من صوبین  
 النعیبر الاستثناء اور بیان تفسیر کی صورتوں میں سے استثناء بھی ہو استثناء کے معنی نفی میں نکالنے کے ہیں  
 اور اہل نحو کی اصطلاح میں استثناء نکالنا ایک چیز کا ہے اس حکم میں سے جہین اس کا غیر داخل ہے  
 کلیہ استثناء کے ذریعہ سے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس نکل ہوئی چیز کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو  
 غیر کے ساتھ نسبت کیا گیا ہے اور علماء معانی کہتے ہیں کہ استثناء تشریک کی نفی کے لیے موقوف عام  
 یعنی مستثنیٰ منہ کے افراد میں سے جو کوئی مستثنیٰ ہے غیر سے وہ حکم میں مستثنیٰ کا شریک نہیں ہوتا اور اس سے  
 تخصیص لازم آتی ہے یعنی حکم کا نفی مستثنیٰ کے لیے لازم آتا ہے اور ان افراد کے لیے مستثنیٰ کے ساتھ  
 حکم کی نفی لازم آتی ہے علماء معانی اس تخصیص کو قصر کہتے ہیں خفیہ مذہب کے علماء اصول نے استثناء  
 کی تشریف کئی طرح سے کی ہے چنانچہ صنف ایک تشریف کو یوں بیان کرتے ہیں ذہب صحابہ بنالی  
 ان الاستثناء تکلم بالباقی بعد النیا کا نہ لہر تکلم الا بما بقی یعنی علماء خفیہ فرماتے  
 ہیں کہ جملہ استثناء یہ میں سے استثناء کرنے کے بعد جو کلام باقی رہتا ہو گویا حکم نے وہی کلام کیا ہے اور

شروع کلام مسکوت عنہ سے دوسری عبارت میں یوں سمجھنا چاہیے کہ نکالنے کے بعد جو کچھ باقی رہے اس کے ساتھ تکلم کرنا استثنا ہے گو یا کہ تکلم نے اسی قدر کے ساتھ تکلم کیا ہو جو نکالنے کے بعد باقی بچا ہو اور جو اس سے زیادہ تھا وہ نظر انداز کر دیا گیا اگر کوئی یہ کہے کہ اس تقدیر پر کالاً لا لا لا اللہ استثنائے کے غیر کی مبادیت کی نفی تو ہو جائے گی مگر اشرک کی مبادیت کا ثبوت نہ ہو گا کیونکہ وہ تو اس مرتبہ داخل ہے کہ گویا اس کے ساتھ تکلم ہی نہیں کیا ہے تو جواب اسکا یہ ہو کہ کلمہ توحید کا مقصود ہی صرف مبادیان باطل کی نفی ہے اور اشرک کے وجود کا تو شرکین کو اقرار تھا کیونکہ وہ اشرک کے ساتھ دوسرے مبادیان باطل کا بھی شریک کرتے تھے کچھ اشرک کے منکر تھے بعض نے یوں تشریف کیا کہ جن چیزوں کو صدر کلام کا حکم متبادل سے ان میں سے بعض کے دور کرے گا نام استثنا ہو۔ وعندہ صد لکلام یعتقد علیہ

لوجوب لکل لان الاستثناء یمنعہما من العمل جزاء لعدم الشرط فی باب التعلیق یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک مشروع کلام ہی تمام افراد کے واسطے ثبوت حکم کی علت ہے مگر استثنا اسکو علی سے روکتا ہے جیسا کہ تعلیق میں شرط نہ پائے جانے سے کلام پورا نہیں ہوتا اسی طرح استثناء میں وجہ چند افراد کے مستثنیٰ ہو جانے کے ان چند افراد پر حکم جاری نہ ہو گا شافعیہ اور حنفیہ کے اختلاف کا فائدہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے جہاں متفق جنس متفقہ امت کے خلاف ہو مثلاً کہ کہ بچہ ہزار روپے میں دس کپڑے کم یا دس کپڑے کم تو حنفیہ کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہ ہو گا کیونکہ اس میں بیان ہونے کی صلاحیت نہیں اس لیے کہ جنس خلاف ہے حنفیہ نے یہ اصول باندھ لیا ہے کہ جو چیز میں بیانیہ میں بیٹی میں یا ترازو میں تکی میں انکو روپوں میں سے استثناء کرنا درست ہے تو اس قدر کی قیمت کم کر کے باقی روپے دینا ہونگے چنانچہ جب کوئی یوں افراد کرے کہ بچہ زید کے دس روپے میں ایک من گیہوں کم تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ بچہ زید کے دس روپے میں جن میں سے بقدر ایک من گیہوں کی قیمت کے روپے کم ہیں اگر دس کے متبادلات میں داخل ہو جائے اور اس کے سوا اور چیزوں کا درست نہیں وجہ ہونے بجا نہست کے اور شافعی کے نزدیک وجہ بجا نہست الیت کے یہ استثناء بھی صحیح ہو گا اور ہزار روپے میں سے تھانوں یا کپڑوں کی قیمت کم کر کے دی جائے گی کیونکہ استثناء کامل دلیل معارض کا سامنا اور وہ بحسب امکان کے ہوتا ہے اور امکان یہاں مقدار قیمت کی نفی کر دینے میں ہے اور یہ درست نہیں دیکھ کر جب استثناء کی صحت کے لیے کپڑے کی قیمت مقرر کرنا واجب ہو تو استثناء کو معارضہ بنا کر کیا ضرور ہے

بلکہ اور اسے استثنائے تعبیر کر لینا چاہیے علاوہ اسکے استثنائے مابعدہ شافعی کے نزدیک استثنائے متصل میں ہے حسین ششتی اور ششتی منہ دونوں ایک جنس کے ہوتے ہیں اور مثال مذکور استثنائے منفصل کے قبیل سے ہے حسین ششتی استثنائی منہ کی جنس سے نہیں ہوتا خلاصہ کلام یہ ہے کہ استثنائے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جملہ ان چیزوں کے جنکو کلام تناوّل مخالف بعض مراد ہیں اہل نحو کہتے ہیں کہ استثنائے نفی اثبات خبر طے یعنی اگر ششتی منہ منفی ہو تو ششتی مثبت ہوتا ہے اور وہ اگر مثبت ہو گا تو یہ ضرور منفی ہو گا اور جہور شافعیہ اور الکیہ اور خالہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حنفیہ میں سے بھی علیٰ درجہ کے محققین جیسے نحر الاسلام اور خمس لائے اور قاضی بوزید کا یہی مختار ہے کہ کچھ حنفیہ کا یہ قول ہے کہ استثنائے منہ نفی کا حکم ہوتا ہے اثبات کا بلکہ وہ مسکو سے غرض اس سے صرف اس بات کا بیان کرنا ہے کہ ششتی منہ کا حکم اسوائے ششتی کے لیے ہے مگر علمائے نحو و معانی اسی اگلے مذہب پر ہیں اور بڑی دلیل اس مذہب کے تحت کی لا الہ الا اللہ ہے کہ یہ کلمہ توحید اس وقت اوسکتا ہے جبکہ ششتی کا حکم مخالف ہو کیونکہ جب غیر شرع الہیت کی نفی ہوگی اور اللہ کے لیے الہیت کا اثبات ہو گا تو اس وقت دعائے توحید حاصل ہو گا مثال ہذا فی قول علیہ السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواہ ببواہ ففعل الشافعی صدر الکلام انعقد علیہ حرمتہ بیع الطعام بالطعام علی الاطلاق وخرج عن هذه الجملة صورة المساوات بالاستثناء فبقی لمباقی تحت حکم الصدور نتیجہ ہذا حرمتہ بیع المحققہ من الطعام بحقیقت منہ مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ کھانے کی چیزوں کو کھانے کی چیزوں کے بدلے نہ فروخت کرو مگر برابر پس امام شافعی کے نزدیک شروع کلام علی الاطلاق بیع طعام کا طعام سے حرام ہونے کی دلیل ہو کر جوہر استثنائے کے مساوات کی صورت اس سے جدا ہے یعنی برابر فروخت کرتے ہیں حرمت نہیں اس تقریر سے ایک شخص طعام کو دوشی طعام کے ساتھ فروخت کرنا ناجائز ہوا۔ وعندنا بیع المحققة لا بدخل تحت المض لان المراد یقتد بصورة بیع بکن العبد من اثبات التساوی والتفاضل فیکیلا یودی الی غیر العاجز فما لا بدخل تحت لمعيار للتساوی کان خارجا عن قضیۃ الحدیث اور علماء حنفیہ کے نزدیک ایک شئی طعام کی بیع دوشی طعام کے ساتھ ناجائز نہیں کیونکہ وہ اس حکم میں داخل ہی نہیں کیونکہ غرض ایسی بیع کی حرمت ثابت کرنے سے ہے جس میں نساوی اور تفاضل کسی سیارینے

وزن یا کیل کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہو تاکہ عاجز کی نہی لازم نہ آئے یعنی جو چیز بندہ کی قدرت میں نہیں اسکی نہی لازم نہ آئے کہ یہ قبیح ہے پس جو چیز تحت میار داخل نہیں وہ تفسیر حدیث سے طے ہو سکتا ہے اس اجمال کی تفصیل دوسرے طور پر یہ ہے کہ مقدار میں خرقہ نصف صاع سے کم کا اعتبار نہیں البتہ نصف صاع کا صدقہ نظر وغیرہ میں اعتبار سے تو جو اس سے کم ہے تو وہ کاتبی الطعم بالطعام الاصلیٰ و بسو۱ کی حرمت کے تحت میں داخل ہو گا بلکہ اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور خفیہ کے نزدیک اصل خیامین اباحت سے تو مقدار شرعی سے جو کم ہے وہ اباحت میں داخل ہے اسلیے بیچ ایک ٹھنی طعام کی برے میں دو ٹھنی طعام کے جائز ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طعام کی ایسی حالت ہو کہ وہ اباحت اصلی کے تحت میں داخل نہ ہوتی زیادہ ہو اسکو جب فروخت کرو تو بجز برابر کے فروخت نہ کرو پس قلیل سے جو قدر شرعی میں داخل نہیں نص میں کیسے طرح تعرض نہیں مقدار شرعی میں نصف صاع تک کا اعتبار ہے اس سے کم کا اعتبار نہیں البتہ ایک ٹھنی گیون وزن نہیں رکھتے تو اس صورت میں بیچ ایک ٹھنی گیون کی دو ٹھنی گیون کے عوض جائز ہوگی سود نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ حلت سود کا تحقق اس میں نہیں اور جب طم کو حلت سود کی قرار دیا جائے گا تو حلت اس مقدار کو بھی شامل ہوگی فائدہ لاء اگر استثنا ایسے جہوں کے بعد واقع ہو جو باہم معلول علیہ و معلول ہوں خواہ عطف حرف جمع کے ساتھ ہو یا ایسے حرف کے ساتھ جو بعدیت اور ترتیب بلا حلت کے لیے ہے یا ایسے حرف کے ساتھ جو ترتیب مع حلت کا فائدہ دیتا ہے جیسے یون کے کہ کچھ زیادہ کے سورہ پے ہین اور عمرو کے سورہ پے ہین اور بکر کے سورہ پے ہین و سن کم تو اس صورت میں خفیہ کے نزدیک استثنا کا تعلق سب سے پہلے جسے کے ساتھ ہو گا اس صورت میں زیادہ اور کم کو تو تنویر و پے دینے ہونگے اور بکر کو زے و پے اور امام شافعی کے نزدیک سب کے ساتھ استثنا کا تعلق ہو گا اور تیمون کو زے و پے دینے لازم آئیں گے اور وہ اسکی یہ ہے کہ استثنا کا تعلق خفیہ کے نزدیک بعض افراد کے ساتھ اظہر ہے اور شافعی کے نزدیک اسکا تعلق کل اجزاء کے ساتھ اظہر ہے قاضی ابو بکر قلائی اور امام غزالی کے نزدیک اس میں توقف ہے کیونکہ اس بات کا علم حاصل نہیں کہ حقیقت صرف پہلے میں ہے یا تمام میں اور سید مرتضیٰ اثنا عشری کہتے ہیں کہ دونوں میں مشترک ہے پس جب تک کوئی قرینہ ظاہر نہ ہو تو وقف کیا جائے گا خفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں ۱۱ استثنا کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کثرت ظاہر اور ہر بیان صرف ہذا اخیر کے ساتھ پایا جائے گا

اس لیے اسکا تعلق اخیر ہی کے ساتھ ہو گا اور باقی جتنے جملے ہیں انکے ساتھ نہ ہو گا اور عطف کے ذریعہ سے جو ایک جملے کو دوسرے جملے کے ساتھ اتصال حاصل ہے وہ ضعیف ہے میانک کہ اشتنا صحیح ہونے کے لیے تاکانی ہے کیونکہ جملوں میں عطف سے بجز انکے تحقق فی الواقع کے اور کوئی فائدہ حاصل نہیں اور یہ امر عطف نہونے کی صورت میں بھی حاصل ہے اور عطف نہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا پس عطف کی صورت میں بھی نہ ہو گا (۲) پہلے جملے کا حکم ثبوت میں عموماً ظاہر ہے اور اس کا رفع بعض سے بوجہ اشتنا کے مشکوک ہے اور دلیل مشکوک ہونے کی یہ ہے کہ شاید اشتنا صرف سب سے پہلے ہی کے لیے ہو تو ایسی حالت میں پہلے کا حکم مرفوع نہ ہو گا اور اشتنا کا تعلق کل کے ساتھ بھی جائز ہے اور اس قدر پر پہلے جملے کا حکم بھی اٹھ جائے گا اور جبکہ پہلے جملے کے حکم کا رفع مشکوک قرار پایا تو اشتنا اسکا معارض نہونے کا کیونکہ ظاہر کا معارضہ مشکوک سے نہیں ہوتا اور جبکہ معارضہ نہیں ہو سکتا تو پہلے جملے کا حکم مرفوع بھی نہیں ہو سکتا بخلاف پہلے جملے کے کہ اس کا حکم ظاہر نہیں بلکہ اسکا رفع ظاہر ہے کیونکہ کلام اس میں سے جسکو کوئی پھیرنے والا نہیں اس لیے اس میں بالاتفاق اشتنا لازم ہو گا شافعیہ اس طرح اپنے مذہب پر دلائل لاتے ہیں (۱) عطف کی وجہ سے متعدد چیزیں مفرد کی طرح ہو جاتی ہیں اس لیے یہ سب جملے ایک جملے کی طرح قرار پائیں گے اور اس صورت میں جو چیز ایک جملے کے ساتھ متعلق ہوگی وہ سب کے ساتھ ہوگی (ج) عطف کی وجہ سے متعدد کا واحد کی طرح قرار پانا اس وقت میں ہے کہ دوسرے کا عطف پہلے کی طرف بغیر اشتنا کے ہو اور جبکہ متعدد چیزیں بوجہ عطف کے واحد کی طرح ہو جائیں گی تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اشتنا ایک کے ساتھ متعلق ہو اور اس ایک کے ساتھ اس کے تعلق سے کل کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جائے گا کیونکہ عطف کے واقع ہوتے ہی متحدگی سے قطع نظر ہو جاتی ہے اور دوسرے کا عطف دل پر بغیر اشتنا کے ممنوع ہے ان پر جائز ہے کہ اشتنا اولاً پہلے کے ساتھ متعلق ہو پھر یہ پچھلا مع اشتنا کے مطوف ہو پہلے پر اور مجموعہ بمنزلے جملہ واحد کے ہو جائے پس اس صورت میں تعلق اشتنا کا کل کے ساتھ لازم نہ آئے گا۔ (۲) اگر کوئی قسم کھائے کہ نہ ردئی کھاؤں گا اور نہ پانی پیوں گا اور اس کے ساتھ انشاء اللہ ملا دے تو اسکا تعلق دونوں فعلوں کے ساتھ ہو گا اور کھانے دینے سے قسم نہ لے لی اور اس میں شافعیہ اور خلیفہ دونوں کا اتفاق ہو (ج) یہ شرط ہے اشتنا نہیں ہے اور ان دونوں میں بہت سی باتوں کا فرق ہے پس

ایک کا قیاس دوسرے پر جائز نہیں شرط تقدیر مقدم ہوتی ہو کیونکہ اس کے لیے صلاحت کلام ہے اور  
استثنا میں مستثنی کا مؤخر ہونا اصل ہو (۲) کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ استثنائے سب ہو پھر اس صورت میں اگر  
ہر جملے کے بعد استثنا کو ذکر کیا جائے گا تو تکرار بڑی معلوم ہوگی اس لیے سب سے پہلے جملے کے بعد اس کا ذکر کرنا لازم ہے  
اور اس ایک جگہ کے بعد ذکر کرنے سے سب استثنا ہو جائے گا کیونکہ ہر جملے کے بعد ذکر کرنے میں تکرار ہے  
جو فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے (ج) تکرار میں کی طرح کی فصاحت نہیں ہوتی ان کے جگہ اتصال کا  
اور کل کے ساتھ تعلق کا قریبہ موجود ہو تو تکرار قبیح ہے اور اس میں گفتگو جاری نہیں ہو رہی، استثنائی صلاحت  
تو ہر جملے میں ہے پھر صرف پہلے جملے کے ساتھ اس کی تخصیص کرنا ترجیح بلا مرجع ہے اور محکم سے خالی نہیں  
(ج) جبکہ استثنا میں ہر ایک کے ساتھ تعلق ہونے کی صلاحت ہے تو مجموعہ کے ساتھ تعلق کرنا بھی  
ترجیح بلا مرجع و محکم ہو گا اور باوجود اسکے سب سے پہلے جملے سے استثنا کا قریب ہے اس لیے اسکے ساتھ استثنا  
کا تعلق ادا ہے اور یقینی ہے پس یہی اسکے لیے وجہ ترجیح ہے اب محکم کہ ہو آیت فذلک من انشر  
زناہما والذین یرمؤنہا لخصناہم ثم لکم بانوا با ربیعہ شہداء فاجلدواہم ثمانین  
جلدۃ ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابدنا واولیک ہم الفاسقون لا الذین تالوا من  
بعید ذلک یعنی جو لوگ پاک و امن عورتوں کو زنا کی تمت لگائیں پھر جاگواہ نہ پیش کریں تو ان کے  
آتش دوزے مار دیا جائے گی گواہی کہیں قبول نہ کر دیا یہی لوگ فاسق ہیں گرجو لوگ اسکے بعد توبہ کریں  
یہ آیت میں مختلف جملوں پر مشتمل ہے ایک جملہ فاجلدواہم دوسرا ذلک تقبلوا واولیک ہم الفاسقون  
امام شافعی نے ان میں سے جملہ لا تقبلوا کو جملہ فاجلدواہم سے منقطع کر دیا ہے باوجودیکہ دونوں باہم  
مطوف علیہ و مطوف ہیں اور جملہ اولیک ہم الفاسقون کا عطف جملہ لا تقبلوا پر قرار دیا ہے حالانکہ  
بلا جملہ اسمیہ خبر پر ہے اور دوسرا فعلیہ انشائیہ پھر انھوں نے استثنا کو ان دونوں کی طرف مصروف کیا ہے  
اور فاجلدواہم کا استثنائے کوئی تعلق باقی نہیں رکھا اور اپنی رائے پر دلیل دی کہ ان کے جگہ کوئی  
شخص تمت زنا لگائے کے بعد توبہ کر لیتا ہے تو اس کی شہادت قبول ہوتی ہے اور اس پر عدم فسق کا  
محکم جاری ہو جاتا ہے اس لیے استثنا کا تعلق پہلے دونوں جملوں یعنی شہادت نہ قبول کرنے اور فاسق  
ہونے کے ساتھ ہوا اور چونکہ فاجلدواہم لا تقبلوا کا تعلق کاٹ دیا گیا اس لیے استثنا کو اس سے  
تعلق نہ رہے گا اور سبب اس کا یہ ہے کہ اگر ان دونوں جملوں میں بھی عطف باقی رکھا جاتا تو توبہ کے بعد



قاذف سے حد ساقط ہو جاتی ہو کیونکہ اشتناء کے نزدیک کل کی طرف مصروف ہوتا ہو تو فاجلد طحیظ صرف  
مصروف ہونے سے حد کا اٹھا جانا لازم آتا اسلئے فاجلد حا کو لا تقبلوا سے منقطع کر دیا گیا غرض کہ  
شافعی کے نزدیک تو یہ سے حد قبول شہادت اور فسق ساقط ہو جاتے ہیں اور حد ساقط نہیں ہوتی  
اور یہ مذہب نہایت بید سے اسلئے کہ فاجلد دا اور ولا تقبلوا بطور جزا سے تمت زنا کے واقع ہونے  
ہیں کیونکہ صیغہ امر کے ساتھ واقع ہونے میں اور حکام وقت کو اشارے یہ حکم دیا ہے کہ جو کوئی محض عورت  
پر زنا کی تمت کرے تو تم آپس میں جاری کر دو اور اسکی گواہی قبول مت کرو پس شہادت کا رد کرنا بھی تمت  
کی جزا ہے اور حد کی تنہم کے لیے واقع ہے اور شامی کے قول کے مطابق ایسا نہیں ہو سکتا اور قاضی  
ہم لفظ یسقون جملہ متاقتہ ابتداء یہ ہے اور مقام جزا میں واقع نہیں ہے اور اشتناء صرف اسی

طرف مصروف ہوتا ہے ومن صور بیان التخییر ما اذا قال فلان علی لف و د یعتد  
فقوله علی لف بفید الوجوب و هو بقوله و د یعتد الی الحفظ اور بیان تفسیر کے قبیل سے  
بھی ہے کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں۔ پہلے علی سے وجوب ثابت  
ہوا تھا کہ ہزار واجب الادا ہیں مگر دیکھتے کہنے نے اس کلام کو حفاظت کی طرف تفسیر کر دیا۔ فقوله

اعطیتی او اسلفتی الفاعل اقبضها من جملہ بیان التخییر ایسے ہی یہ کہنا بھی کہ دیے  
تو نے بھگو یا بطور سلم کے سپرد کیے تو نے بھگو ایک ہزار روپے پس میں نے انہیں قبضہ نہیں کیا بیان  
تفسیر ہے کیونکہ اعطیتی او اسلفتی سے قبضہ ثابت ہوتا تھا فلم اقبض کلمہ اسکو بدل دیا و  
کذا قال فلان علی الف زیوف ایسا ہی اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ایک ہزار روپے  
کھوئے ہیں اس میں بھی زیوف بڑھانے سے تفسیر آگیا کیونکہ علی الف کہنے سے بظاہر ہزار کھرے روپے  
واجب ہوتے تھے کیونکہ رواج ایسا ہی ہے پس جب کھوئے کا لفظ کہہ دیا تو وہ بات بدل گئی۔  
تبیین معلوم کرنا چاہیے کہ شرط مؤخر کو بیان تفسیر کئے ہیں اور شرط مقدم حنفیہ کے نزدیک بیان  
تفسیر نہیں ہی مال اشتنا میں تاراج کرنے کا ہے۔ وحکم بیان التخییر انہ یصح موصولا ولا یصح

مفصلاً حکم بیان تفسیر کا یہ ہے کہ وہ موصولا درست ہے مفصلاً درست نہیں کیونکہ ایسے کلام غیر مستقل  
ہوتے جو اپنے ماقبل کے بدون سننے کا فائدہ نہیں دیکھتے مثلاً اگر کوئی کہے کہ بھیر زبرد سے دشمن  
روپے ہیں اور ایک سینے کے بعد کہہے مگر نہیں یا میں کم تو کلام کب صحیح مانا جائے دوسری وجہ یہ ہے

کہ بیان تغیر لفظ کو سنی ظاہر ہے پھر نے کے لیے قرینہ سے اور قرینہ کا ذی القربینہ سے استعمال میں مقارن  
 ہو تا ضرور ہے تیسرے اگر بیان تغیر کا مفصل ہو تا صحیح ہو تو کاموں میں بڑی پریشانی پڑ جائے  
 حج جھوٹ کا یقین اٹھ جائے کیونکہ ہر خبر میں احتمال اشتنا کا ہے پس اگر عموم فی الواقع حق ہو گا تو  
 احتمال کذب کا بوجہ اشتنا کے باقی رہے گا اور اگر فی الواقع کذب ہو گا تو بوجہ اشتنا کے صدق کا احتمال  
 باقی رہے گا اور اسی طرح بیع و شرا اور عقد نکاح اور طلاق کا بھی اعتبار نہ ہو گا کیونکہ سب میں اشتنا  
 غیر کا احتمال لگا رہے گا چوتھے اگر تاخیر اشتنا کی جائز ہوتی تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوبؑ کو یہ حکم نہ دیتا  
 حُذِّبَ يَدُكَ ضِعْفًا فَاصْبِرْ لَهُ وَلَا تَحْتَسِبْ یعنی تو اپنے ہاتھ میں سینکڑوں کا ٹھکانے اور اس سے ارد  
 اور قسم میں جھوٹا نہواں اس قصے کی تفصیل ہے کہ حضرت ایوبؑ اپنی زوجہ پر کسی وجہ سے خفا ہو گئے  
 اور قسم کھائی کہ صحت کے بعد اسکو سوکھڑا یاں مار دوں گا جب انکو صحت ہو گئی تو اللہ نے قسم پوری ہونے  
 کے لیے یہ حیلہ بنا دیا اگر اشتنا کی تاخیر صحیح ہوتی تو بجائے سینکڑوں کے اس نے سے اشتنا قسم کے باطل  
 کرنے کے لئے اسے ۱۲۰ بار پھر بڑکی کوئی حاجت نہ رہتی۔ پانچویں ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے  
 روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ من حلف علی عین فری غیہا خیرا منھا فیکسر عن  
 یمینہ و لیفعل یعنی جو شخص حلف کرے کسی عین پر پھر دیکھے اس کے خلاف کو بہتر تو کفارہ دے اپنی  
 یمن کا اور چاہے کہ وہی کرے جو بہتر ہے آنحضرتؐ نے قسم کا مخلص کفارہ کو قرار دیا ہے اگر اشتنا  
 کی تاخیر مستثنیٰ نہ سے صحیح ہوتی تو آپؐ اسکو بھی قسم کا مخلص قرار دیتے اور جب کوئی قسم سے خلاصی  
 حاصل کرنا چاہتا تو اس وقت انشاء اللہ تعالیٰ کہ لیتا اور قسم باطل ہو جاتی اور کفارہ لازم نہ آتا  
 اگرچہ ابن عباسؓ سے اس کے خلاف میں کئی روایات مروی ہیں ایک یہ ہے کہ تاخیر ایک ہاتھ درست  
 ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک برس تک تاخیر درست ہے اور تیسری روایت میں ہے کہ تاخیر  
 مدت العمر کے لیے درست ہے اور حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ جب تک مجلس نہ بیٹے تو اشتنا کی تاخیر درست ہے  
 مگر اول تو ان روایات کی ثبوت میں کلام ہے اور اگر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اجماع کے خلاف ہے  
 اور خاص کر پیغمبر علیہ السلام کی منشا کے اور حق یہ ہے کہ اسکا قول تاویل طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر  
 بات میں انشاء اللہ کنا بھول جائے تو کلام سابق کا اعادہ کر کے انشاء اللہ اس سے ملا دے اور یہی  
 تاویل حسن بصریؒ کے قول کی سمجھی جاسیے ثم بعد هذا مسائل مختلف فیہا العلماء انھا

من جملة بیان التفسیر فجمع بشرط الوصل اومن حيلة بیان التبدیل فلا یجمع وسیاتی علی  
منها فی بیان التبدیل اسکے بعد چند مسئلے ایسے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک بوجہ بیان  
تفسیر ہونے کے بشرط وصل ان کا لانا درست ہے اور بوجہ بیان تبدیل ہونے کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک  
موصول بھی درست نہیں کچھ طریقے اسکے بیان تبدیل میں مذکور ہوں گے۔

### فصل

واما بیان الضرورة بیان ضرورت اُسے کہتے ہیں کہ کوئی لفظ تو ایسا نہ بولا گیا ہو جو اس بیان پر  
دلائل کرے مگر مقتضائے کلام کی ضرورت سے وہ بیان حاصل ہو مثلاً فی قوله تعالى وَوَرثَهُ  
ابوہ فلامہ التثلیث اوجب للشرکة بین الابوين ثم بین نصیب الام فصار ذلك بیان  
لنصیب الاب حیثہ الشرعی فی ما تاسعہ کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اُسکے والدین اُسکے مال کے  
دارث ہوں تو ان کا حصہ ایک ثلث سے یہاں باپ کے حصے کا مراعات بیان نہیں مگر بوجہ ضرورت اقتضائے  
کلام کے معلوم ہو گیا کہ حصہ میراث انھیں دو دنوں میں ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان دو دنوں میں سے  
ان صرف ایک ثلث کی استحقاق ہے پس گو کہ دو ثلث کی نسبت سکوت ہے لیکن چونکہ حصہ میراث ان ہی  
دو دنوں میں تھا یہ سکوت ہی بیان ہے اس امر کا کہ دو ثلث باقی ماندہ کا استحقاق باپ یا مثلاً و طعماً  
الذین اوتوا لک کتاباً مشرکین کے ذاباع کی حرمت کا بیان ہے اس لیے کہ اُس زمانے میں مسلمان  
اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کے ذاباع سے پرہیز کرتے تھے جب اہل کتاب کے ذاباع کی حلت کی تخصیص  
فرمائی گئی تو حکم ضرورت مشرکین کے ذاباع کی حرمت ثابت ہو گئی یا مثلاً ولا یحل لکم ان تأخذوا  
مما انتمون شیئاً الا ان تغافوا لکم حد و دالہ فان خیفتم الا بغیاً حد و دالہ  
فلا حناہ علیہما فیما فسدت یعنی جو تم ان عورتوں کو دس چکے ہو اس میں سے کچھ بھی واپس لینا نہیں  
جائز نہیں ہے مگر جبکہ دو دنوں کو خوف ہو کہ ہم حدود الشریعہ احکام خدا پر قائم نہ رہ سکیں گے تو اگر ہمیں دس  
مسلمانوں پر ہو کہ خدا کی حدود پر وہ قائم نہ رہ سکیں گے تو اگر عورت مرد کو کچھ دس کے اپنا بیچا بچھڑا لے  
تو اس میں ان دو دنوں کو گناہ نہیں اللہ تعالیٰ نے خلق کی حالت میں عورت کے فعل کو تو بیان کر دیا  
کہ وہ مرد کو کچھ دیکر طلاق سے لے کر زوج کے فعل سے سکوت فرمایا یہ نہیں کہا کہ وہ کیا کرے حالانکہ اسکا  
فعل ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسکا فعل وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا

كما قال الله تعالى تَطْلَقَ مَرَّتَانِ فَاَمْسَاكَ بَعْعُ وَفِ اَوْ قَسِيحٌ بِاِحْسَانٍ بَيْنِي طَلَاقٍ دَوَّارٍ  
 کر کے سے پھر اگر اُس کے بعد رکھنا چاہے تو خوش خوی کے ساتھ رکھے احسن سلوک کے ساتھ رخصت کر دے  
 وعلی هذا قلنا اذا بیننا نصیب المضارب وسکتنا عن نصیب رب المال صحت الشرکۃ  
 اسی قیاس پر علماء حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ شرکت مضاربت میں جب مضارب کا حصہ نفع میں مبتلا رہا  
 کہ مثلاً آدھ سے یا تہائی سے اور رب المال کا حصہ نہیں بتلایا تو جو ضرورت اقتضائے کلام کے رب المال  
 کا حصہ خود معلوم ہو جائے گا کہ مضارب کے حصے سے جو باقی نفع رہا وہ حصہ رب المال کا ہے۔ وکذا  
 لو بینا نصیب رب المال وسکتنا عن نصیب المضارب کان بیاننا اس طرح اگر رب المال کا  
 حصہ مثلاً آدھ یا زیادہ بیان کر دیا تو جو باقی رہا وہ حصہ مضارب کا ہوگا وکذا حکم المزارعۃ اور  
 ایسا ہی حکم مزارعت کا ہے کہ کاشتکار کا حصہ جب مذکور ہو تو جو باقی رہا وہ مالک زمین کا ہوگا و  
 كذلك لو وصی لفلان وفلان بالفتم بین نصیب حدما کان بیان نصیب الآخر  
 اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے واسطے ایک ہزار روپے کی وصیت کی اور ان میں سے ایک کا  
 حصہ مثلاً تین سو روپے بیان کیا تو بلا ذکر دوسرے کو سات سو روپے ملیں گے و لو طلق احد طوا مائة  
 ثم وصی احد لهما کان ذلك بیاناً للطلاق فی الآخرے اور اگر کسی شخص نے کہا کہ میری  
 وہ بیویوں میں سے ایک کو طلاق سے ہمیں نہیں کیا پھر ایک کے ساتھ صحبت کی تو اس سے معلوم ہو جائیگا  
 کہ مطلقہ دوسری زوجہ سے نہ وہ عورت جس سے صحبت کی ہے کیونکہ ظاہر حال سلمان کا اس بات کو  
 نہیں چاہتا کہ وہ مطلقہ بائنے کے ساتھ صحبت کرے ان اگر طلاق رہیں ہوگی تو عورت کے ساتھ صحبت کرے  
 اس بات کا بیان نہیں قرار پاسکتا کہ دوسری مطلقہ ہے کیونکہ بیان یہ بھی احتمال ہو کہ خاصہ کسی کو طلاق  
 دے کر صحبت کر لی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے کیونکہ شرع نے بطور استنباط اس بات کی طرف دعوت کی ہے اور  
 سلمان کے مال سے یہ ظاہر ہوئے کہ اُس نے اجابت کی ہوگی بخلاف الوصلی فلا یعتق المہم  
 عندای حنیفۃ لان حل الوصلی فی الاما وثبت بطریقین فلان یعین بجهة الملك باعتبار  
 حلالہ علی یعنی طلاق مہم کا حکم متقہم سے ہے اسے یعنی اگر کسی شخص نے اپنی ملوک کنیزوں میں سے  
 ایک غیر مہم کو آزاد کر دیا پھر ان میں سے ایک سے صحبت کی تو اس دوسری غیر موطوءہ کو آزاد نہیں سمجھا  
 جائے گا امام اعظم کے نزدیک کیونکہ اما یعنی ملوک کنیزوں میں صحبت کی طعت و طریقے سے ثابت ہوتی ہے

ایک ملکیت سے اور دوسرے آزاد کروانے کے بعد اس کے ساتھ نکاح کر لینے سے پس ملت جماع کے واسطے صرف ملک ہی متعین نہوگی۔

### افضل

واما بیان الحال بیان حال ہے کہ مکمل کا حال مراد پر دلالت کرے یعنی مکمل کی طرز سے یہ بات ثابت ہو کہ وہ جو اس فعل کو دیکھ کر خاموش رہا تو وہ اس کو قابل مداخلت کے نہیں سمجھا تھا بلکہ اس کی رضامندی ایسے محل کے سکوت سے ثابت ہوتی ہے گو اس نے زبان سے کوئی لفظ رضامندی کا نہ کہا مگر اس کی زبان حال رضامندی پر دلالت کرتی ہے پس یہ ایسا سکوت ہے کہ حال مکمل کی دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے مثالیہذا اذ ارسل صاحب الشہام امرامعائنة فلم یثبہ عن ذلک کانت مسکوتہ بمنزلنا البیان انہ مشی دع جیسے شارع نے کسی کام یا دین لین کو اپنے سامنے ہونے دیکھا اور اس سے نہ روکا۔ شارع کا سکوت فرامات بیان ہے اس امر کا کہ یہ عمل مشروع ہے اور ایسے محل کا سکوت اباحت کے حکم کا قائم مقام مانا جائے گا پس بنی طہیہ السلام کے سامنے کسی کام کا کیا جانا اور آپ کا اس سے نہ روکنا اس کام کی مشروعیت کی دلیل ہے کیونکہ آپ کی شان کے یہ خلاف تھا کہ آپ کسی ناجائز کام کو کرتے دیکھتے اور اس سے منع نہ کرتے آپ مخلوق کو حق کی طرف دعوت کرنے کے لیے مہوث ہوئے تھے تو آپ کا خاموش رہنا اس فعل کی مشروعیت کی دلیل ہے اور آپ کے مقرر رکھنے سے اس کا جواز ثابت ہو گا کیونکہ آپ برے کام میں کسی آدمی کو مبتلا دیکھ کر خاموش نہیں رہ سکتے تھے اور اس قبیل سے صحابہ کا بھی کسی معاملے میں سکوت اختیار کرنا بشرطیکہ انکار کرنے کی قدرت رکھتے ہوں اور وہ شخص بھی مسلمان ہو جس کے فعل کو دیکھ کر انھوں نے سکوت اختیار کیا ہے چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک کنیز خریدی اور اس کے اولاد خریدار سے ہوئی پھر وہ کنیز کسی اور کی نکلی اور یہ قضیہ حضرت عمرؓ کے پاس پہونچا آپ نے وہ کنیز مالک کو دلوا دی اور خریدار کو حکم دیا کہ اولاد کی قیمت مالک کو دے تاکہ اولاد آزاد ہو جائے مگر جو منافع خریدار نے اس عرصے میں اولاد کے بدن اور لونڈی سے حاصل کیے تھے اس کی بابت کوئی حکم نہیں دیا اور یہ قضیہ حضرت علیؓ کے مشورے سے طے ہوا اور دوسرے صحابہ نے بھی سنا اور دیکھا مگر کسی نے اس کے منافع کے متعلق کوئی بات نہ کی تو ان کے سکوت سے استفادہ ہوتا ہے کہ دلد مغرور کے منافع کا تادان باپ پر لازم نہیں آتا اگر اولاد

مفرد کے متافع بدنی کا تاوان بھی مشتری پر لازم آتا اور صحابہؓ کے حکم دینے سے سکوت کر جانے تو یہ کہنے کا موقع ملتا کہ آنھوں نے دیدہ و دانستہ ایک راہی بات کو ضرورت کے وقت چھپایا اور اسے انھیں گناہ لازم آتا حالانکہ وہ گناہ سے محفوظ ہیں۔ والشفیع اذا علم بالبيع وسکت کان ذلک بمنزلة البیان انہ راض بدلتک اور شفیع نے حق شفیع والی جائداد کو فروخت ہونے دیکھا اور کچھ نہ کہا تو یہ خاموش رہنا بیان سے شفیع کے رضامند ہو جانے کا پھر اگر شفیع طلب کرے گا تو دعویٰ سنا کر بتا دے گا کہ وہ شفیع سے سکوت کرنا اعراض پر دلالت کرتا ہے والبیکر اذا علمت بتزویج الوالے و سکت عن الرد کان ذلک بمنزلة البیان یا الهناد والاذن اور باکرہ عورت نے سنا کہ ولی نے اس کا نکاح پڑھا دیا اور اسے رد نہیں کیا تو اس سے اسکی رضامندی اور اجازت ثابت ہوگی کیونکہ اسکو ایسے موقع پر اختیار ہے کہ انکار کر دے اگرچہ قیاس یہ بھی چاہتا ہے کہ سکوت اسکی رضامندی پر بھی دلالت کرے مگر تجربے سے ثابت ہوا ہے کہ عورت کا سکوت ہمیشہ رضامندی اور اذن کے موقع پر بوجہ شرم کے رہتا ہے اور انکار کے موقع پر ایسا نہیں ہوتا اور تائید اسکی حدیث سے بھی ہوتی ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کس طرح سے اذن کنواری عورت کا اپنے فرمایا کہ اذن اسکا یہ ہے کہ چپ رہے۔ والموالے

وہوے عبدہ یلیم ویشتری فی السوق فسکت کان ذلک بمنزلة الاذن فیصیب ما ذونا فی لتجارت اور مالک نے اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرنے دیکھا اور خاموش رہا تو اس خاموشی سے اذن ثابت ہو گا اور وہ غلام تجارت میں ما ذون سمجھا جائے اگر یہ سکوت اذن نہ سمجھا جائے تو غلام اور جو اس سے معاملہ کرتے ہیں دھوکے میں پڑ جائیں زفرؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ مالک کے سکوت سے رضامندی ثابت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ کبھی سکوت رضامندی کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی نہایت خفگی اور نفرت کے سبب کبھی غلام کو حقیر اور بے وقعت جان کر مالک خاموش رہتا ہے پس جبکہ سکوت اتنی باتوں کا احتمال رکھتا ہے تو صرف رضامندی کو حجت قرار دینا درست نہیں ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک کا سکوت رضامندی پر عمل نہ کیا جائے تو غلام اور اس سے معاملہ کرنے والے دھوکے میں پڑ جائیں اور دھوکا دین میں حرام ہے کیونکہ اس سے ضرر پہونچتا ہے پس دھوکے کا دفع کرنا ضرور ہے اس ضرورت سے اس کے سکوت کو بیان قرار دیا

اور بننے کے لئے اذن کے بجھا گیا اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی آدمی اپنے ماتحت پر خشکی کی وجہ سے  
اسکو اپنی نسا کے غلات کام کرنے سے منع نہ کرے بلکہ زیادہ تر یہی ہو کہ جب اس کے فعل سے خاموش ہو  
سے تو اسکو منع کر دیتا ہے اور ڈانٹ بھی بتاتا ہے اسلئے ابو حنیفہ نے جانب رضا کو ترجیح دیکر یہ قرار  
دیا کہ جب کوئی مالک اپنے غلام کو کام کرتا دیکھے اور خاموش رہے تو اسکی رضامندی پر دلیل ہے

والمدعی علیہ اذا نکل فی مجلس لقضاء یكون الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال  
بطریق الاقرار عندہما اور مدعی علیہ نے جب مجلس قضاء میں قسم سے انکار کیا تو یہ قسم سے باز رہنا  
گو یا مال دینے پر راضی ہو جاتا ہے بطور اقرار کے صاحبین کے نزدیک و بطریق البذل عند  
البح حنیفہ اور بطور خراج کرنے اور دینے کے امام اعظم کے نزدیک و جہاں کی یہ ہو کہ جیسا کہ قسم سے باز رہنا  
مجبوری قسم سے احتراز کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح نفس قسم سے احتراز پر بھی دال ہے اسی وجہ سے  
چھ چیزوں میں امام اعظم کے نزدیک استعلاء جاری نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک جاری  
ہوتا ہے کیونکہ بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا یہاں تک کہ اگر کسی عورت پر مرد دعویٰ کرے کہ  
میری ملک نکاح میں ہے اور عورت جواب دے کہ میرے اور اس کے درمیان نکاح منع نہیں ہوا تھا  
میں نے تو اپنے نفس کو اس کے لیے بذل کر دیا تھا تو عورت کے بذل کو عمل نہوگا حالانکہ اقرار ان اشیاء میں

عمل کرتا ہے فالماصلان المسکوت فی موضع الحاجة الى البیان بمنزلة البیان و بهذا  
الطریق قلنا الاجماع یعتقد بصل بعض مسکوت البیان ماضی ہے کہ جہاں بیان کرنے کی  
ضرورت ہو وہاں خاموش ہو جانا بننے کے بیان کے ہے اسی واسطے علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی  
عمل کے ہونے کے وقت بعض مبتدیان اہل عمل و عقد اسکا حکم دین اور دوسرے خاموش رہیں تو اجماع  
منقذ ہو جاتا ہے اور ایسا اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور رد کرنے کی مدت تین دن ہیں کہ اس عرصے  
میں اس امر میں غور و غوض کر لینے کے بعد بھی خاموش رہیں اور کوئی عذر پیدا نہ کریں تو سکوت انکی  
رضامندی سمجھا جائے مگر اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تاہل وغور کرنے کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں ہے  
بلکہ اتنا عرصہ گزر جانا چاہیے جس سے معلوم ہو جائے کہ اگر کسی کو اس رجحان میں غلات ہوتا تو فرد  
اسکی طرف سے اس عرصے میں ظاہر ہو جاتا مگر امام شافعی مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل نہیں  
سمجھتے ان کے نزدیک سکوت سے رضامندی مستفاد ہونے کے لیے کوئی قرینہ قاطع ایسا ہونا چاہیے کہ جو

موافقت پر دلالت کرتا ہو مثلاً اکثر مرتبہ وہ حادثہ واقع ہوا اور باقی اہل اجتہاد اس سے سکوت کرین اور رد نہ کرین تو یہ سکوت البتہ موافقت کی دلیل ہو گا ورنہ کبھی تنظیم کی وجہ سے اور کبھی دباؤ اور خوف اور تقیہ کی وجہ سے اور کبھی تامل و غور کرنے کی وجہ سے سکوت کیا جاتا ہے باوجودیکہ اس کام پر رضا مندی نہیں ہوتی یہی ذہب میس بن ابان خفی اور قاضی ابو بکر باقلانی کا ہے چنانچہ ایک بار حضرت عمرؓ کے پاس ال بیخ گیا تھا آپ نے صحابہ سے صلاح پوچھی کہ اسکو کیا کرنا چاہیے انھوں نے شورہ دیا کہ اسکو وقت حاجت تک روکے رکھنا چاہیے حضرت علیؓ بھی اس وقت موجود تھے مگر کچھ بولے نہیں جب آنے دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ میرے نزدیک اسکو مسلمانوں پر تقسیم کر دینا مناسب ہے اور اس باب میں ایک حدیث بھی بیان کی حضرت عمرؓ نے یہی کیا دیکھو علیؓ خاموش بیٹھے دوسرے صحابہ کی باتیں سننے سے گرائی راسے اور تھی جو ان سے دریافت کرنے کے بعد کھلی دہے اور خوف و ہمت کی وجہ سے سکوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ابن عباسؓ مسئلہ عول میں حضرت عمرؓ کے مخالف تھے مگر انکی ہیبت کی وجہ سے انکے سامنے اپنی رائے کا اظہار نہ کر سکے حضرت عمرؓ کے بعد انھوں نے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا کہ عمرؓ کے سامنے میں لڑا کا تھا انکی ہیبت کی وجہ سے جرأت نہ ہوئی اور باقی تمام صحابہ حضرت عمرؓ کی رائے کے ساتھ اتفاق رکھتے تھے عول بہ طور مثلاً ایک عورت مری آئے شوہر اور ان اور سگی بہن چھوڑی تو عامہ کے نزدیک مسئلہ مجھ سے ہے پھر مجھ سے آٹھ کی طرف عول کر جائے گا اور ابن عباسؓ نے نزدیک شوہر کو نصف تین کا پہونچے گا اور ان کو تہائی دو کا اور باقی تمام بہن کو ملے گا وہ کہتے تھے کہ مال میں دو نصف در ایک ثلث نہیں سے لینے جب مال میں سے نصف اور نصف نکل جائے گا تو پھر ثلث کمان باقی رہے گا جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ کسی کی تعظیم و تقیہ کی وجہ سے حق کو چھپانا فسق ہے اور جو بات خلاف ہو اس سے سکوت کرنا حرام ہے اور صحابہ عدالت سے متصف تھے تو ان کی شان سے یہ بعید ہے۔ اگر امر حق کو چھپانے کے ساتھ وہ متم ہوں تو اسکا ابا خراب نتیجہ نکلے کہ اسکا تدارک ممکن نہوا کسی شرعی بات اور شرعی مسئلے میں وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث ان ہی کے ذریعہ سے ہم کو پہونچے ہیں اور حضرت علیؓ نے جو فتوے میں سکوت کیا تو ممکن ہے کہ وہ سکوت اس وجہ سے ہو کہ وہ صحابہ کے فتوے کو چھپا جانتے ہوں مگر صدقے کا جلد ادرا کرنا بلکہ قبیل و قال سے بچنے اور عایت حسن و ثناء و عدل کے



لحاظ سے زیادہ بہتر ہو ملا وہ اسکے حق بات کا اظہار عند سوال واجب تھا اور جب تک حضرت علیؑ سے سوال نہیں کیا گیا تو ان کو یوں نا ضرر نہ تھا یا اس لیے وہ خاموش رہے کہ جو لوگ بحث کر رہے تھے وہ خود بہند تھے تو حضرت علیؑ نے خیال کیا کہ ان کی رائے میں جیسا مناسب معلوم ہو گا اسکے مطابق عمل کرینگے اور میں کسی قسم کی حرمت نہیں اور ابن عباسؓ سے جو روایت کی ہے وہ محدثین محققین کے نزدیک صحیح نہیں گو طحاوی وغیرہ نے اسکو بیان کیا ہے مگر محققین نے اس میں کئی طرح کے عیب نکالے ہیں حضرت عمرؓ سے حق شنو آدمی بہت کم پیدا ہوتے ہیں وہ تو عبداللہ بن عباسؓ کی باتوں کو بڑے آدمیوں کی باتوں سے بھی زیادہ قبول کرتے تھے اور ان سے مشورہ لیتے تھے پھر انہیں حضرت عمرؓ کی طرف سے ہیبت کیون ہوتی جیسا کہ اس روایت سے ظاہر ہے جو بخاری نے تفسیر سورہ اہل بیت فیہ مین ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ مجھے بڑے بڑے بدیون میں بٹھایا کرتے تھے ان میں سے بعض کو یہ امر ناگوار گرا اور عمرؓ سے کہا کہ ایسے تو ہمارے بچے ہیں اسکو ہمارے ساتھ ہمارے برابر بٹھاتے ہو حضرت عمرؓ نے کہا کہ یہ بوجہ فضیلت علمی کے ہے الاخر الحدیث اور مسئلہ عول میں تو حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا تھا اپنی کوئی رائے بیان نہیں کی تھی جسکی مخالفت سے ابن عباسؓ ڈرتے پھر سب کے مشورے سے جو بات قرار پائی اس پر عمل درآمد ہوا اور جو دلیل ابن عباسؓ کی طرف سے عول کے رد کی بیان کی گئی ہو وہ بھی نامستول ہے کہ عول کے قائلین نے دو نصف اور ایک ثلث کے واسطے کہا تھا بلکہ انہیں اعتراض وارد ہو سکے بلکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اللہ نے سهام کو اس طرح نہیں کیا ہے پس ہم ہر ایک کا کم کرنا چاہیے تاکہ دو نصف اور ایک ثلث لازم نہ آئے پس جس چیز کے ساتھ انہیں رد کیا جاتا ہے وہی ان کے لیے حجت ہے پس ایسا دھار دھار عبداللہ بن عباسؓ کی طرف سے بعید ہے اور حق یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ایسے قول کی نسبت کرنا گویا ان پر اقرار کرنا ہے۔

### مصل

واما بیان العطف فتشأن تعطف مکیلا او موزونا علی جملة محملة یكون ذلك بیاناً للجملة المحملة بیان عطف اس طرح ہے کہ مثلاً کسی کیلی یا دوزنی چیز کو کسی جملہ بمل پر عطف کر میں یہ مطلق کیلی یا دوزنی مطلق علیہ بمل کا بیان ہو جائے گا اور یہ بیان طول کلامی کے دفع کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے مگر خاص ان ان موقون پر جہان سکوت کرنا متعارف ہے تو ایسے موقع پر سکوت

کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ بیان بہانِ مراد سے اس لیے اس کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوتی یہی  
امر بیان سکوتِ عنہ کے ثبوت کا قرینہ ہو تا ہے کیلیٰ اُن اُشیاء کو کہتے ہیں جو بیانے میں نہ کر سکتی ہیں اور ذہنی

وہ ہیں جو نقل کر سکتی ہیں مثلاً اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةِ وَدُرْهِمٍ اَوْ مِائَةِ رَقْعٍ بِنَحْطَةِ كَاتِ

الْعُطْفِ مِثْلُ ذَلِكَ لِحَبْسٍ مِثْلًا كَيْسِي لَمَّا كَرَّ فَلَانُ شَخْصًا كَامِرًا فَمِنْ

ایک سو اور ایک روپیہ ہے یا ایک سو اور ایک قفیز گیون ہے اس کلام اور اس عطف معلوم ہو گا کہ تمام

ایک ہی قسم ہے سب روپے ہیں یا سب گیون کے قفیز ہیں کیونکہ یہ امر متعارف ہے کہ جب کسی حد کے قفیز

سے سکوت کیا جائے اور اُس کے ساتھ دوسرے حد کو قفیز کے عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے تو پہلے حد سے

بھی وہی قفیز مراد ہوتا ہے جو اُس کے بعد دسے حد کا قفیز ہے اور ہمیشہ ایسے موقعوں پر اعتماد اُس بات پر

کیا جاتا ہے جو بظاہر سمجھی جاتی ہو اور اُس کا سمجھا جانا متعارف بھی ہو اور یہ بات اُن ہی چیزوں میں بھی

گنی ہے جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی رہتی ہیں اور ایسی چیزیں وہی ہیں جو کیلی ہوں

یا ذہنی اور روپے پیسے بھی معاملات میں آدمی کے ذمے اکثر ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب ان میں سے

کسی چیز پر عطف کر کے موقوف علیہ سے قفیز کو حذف کر دیتے ہیں تو ذہن اس عطف اور کثرت استعمال کے

قرینے سے فوراً اُسی طرف متقل ہو جاتا ہے کہ موقوف میں محذوف وہی ہے جو موقوف علیہ میں قفیز واقع

ہو اسے پس سو اور ایک روپیہ کی تقدیر سو روپے اور ایک روپیہ ہوگی جسکو اختصار کے ساتھ ایک سو ایک

روپیہ بھی کہتے ہیں مثالِ مذکورہ بالا میں سو کا قفیز طول کلامی اور کثرت استعمال کی وجہ سے محذوف ہو گیا ہے

وَكَذَلِكَ قَالَ مِائَةً وَثَلَاثَةً ثَوَابِ اَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةً دِرْهَمًا اَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةً عَبْدًا فَانَّهُ بَيَانُ

المِائَةِ مِنْ ذَلِكَ لِحَبْسٍ مِثْلُ قَوْلِهِ اِحْدًا وَعَشْرًا اَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةً اَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةً اَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةً

اور تین کپڑے ہیں یا سو اور تین روپے ہیں یا سو اور تین غلام ہیں ان سب میں بیان اس بات کا ہے

کہ سو جو موقوف علیہ ہے وہ موقوف کی جنس سے ہے جیسے کوئی کے اکیس روپے بخلاف قولِ مِائَةً

ثَوَابِ اَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةً حَيْثُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ بِرِغْلَاتِ اس بات کے کہ کوئی کے کہ بھیر

توا اور ایک کپڑا ہے یا توا اور ایک کبری ہے تو ان مثالوں میں موقوف بیان موقوف علیہ کا ہو گا یہاں

تین مسئلے ہیں ایک یہ کہ عدد و مفرد کا عطف عدد و پر کیا جائے اور عدد و مقدرات کی جنس ہو جیسے

مِائَةً دِرْهَمٍ مِثْلُ اِيَسٍ دُوسرے حد کا ذکر موقوف میں بھی ہونا چاہیے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس ہو

مِائَةً دِرْهَمٍ مِثْلُ اِيَسٍ دُوسرے حد کا ذکر موقوف میں بھی ہونا چاہیے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس ہو

مِائَةً دِرْهَمٍ مِثْلُ اِيَسٍ دُوسرے حد کا ذکر موقوف میں بھی ہونا چاہیے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس ہو

مِائَةً دِرْهَمٍ مِثْلُ اِيَسٍ دُوسرے حد کا ذکر موقوف میں بھی ہونا چاہیے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس ہو

یا غیر مقدرات کی جیسا کہ مائة وثلاثة ابدین تیسرے یہ کہ غیر محدود کا غیر مقدرات میں سے عطف کیا جائے  
 جیسے مائة وثوب و مائة و شاة میں پس پہلے دو دنوں مثلون میں موقوف بیان ہو تا ہے موقوف علیہ کا  
 اور تیسرے علیٰ میں ایسا نہیں ہوتا و اختص خلاف فی عطفنا لو احد بما یصلح دینا فی الذمة  
 کالمکیل و الموزون یہ حکم بیان عطف کا خاص ہے اس چیز میں جو دین ہونے کی صلاحیت رکھے مثلاً  
 کیلی ہو یا زرنی واحد سے مراد غیر مضائقہ و قال ابو یوسف میكون بیانا فی مائة و شاة و  
 مائة و ثوب علیٰ هذا الاصل اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ سب مثالوں میں خواہ کیلی و زرنی ہوں  
 یا نہ ہوں اسی طرح موقوف بیان موقوف علیہ کا ہو گا پس مائة و ثوب مائة و شاة میں موقوف علیہ  
 کا بیان موقوف کیونکہ دو دنوں بنتے تھے واحد کے ہیں کیونکہ دا و جمعیت کا فائدہ دینا اور جیسا کہ مائة  
 و درہم میں ہے اور امام ابو حنیفہ یہ کہتے ہیں کہ کثیرا اور بکری ان اشیاء میں سے نہیں ہیں جو اکثر معاملات  
 میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی ہیں کثیرا اور بکری آدمی کے ذمے نہ قرض سے ثابت ہوتے ہیں نہ بیع سے  
 مگر خاص سلم میں ثابت ہوتے ہیں اور جیکہ کثیرا اور بکری اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے واجب نہیں ہوتے  
 تو انکی ضرورت کبھی متحقق نہوگی اسلئے ان کا عطف قرینہ بیان کا واقعہ نہو سکے گا پس ان مثالوں میں تنو کا  
 عدد مجمل رہے گا اسلئے مقرر ہے پوچھا جائیگا کہ تنو سے کیا مراد ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس قول میں  
 بھی کہ لغفلان علی مائة و درہم مائة مہمل ہے اور اسکی تفسیر کی حاجت ہے جیسے اس قول میں  
 لغفلان علی مائة و ثوب تو اُنکے نزدیک دو دنوں قولوں میں مقرر ہے پوچھا جائے گا کہ تنو سے کیا مراد ہے  
 شافعی اپنے دعا پر دلیل یوں لاتے ہیں کہ عطف کا بنیٰ تنو پر ہے اور تفسیر کا بنیٰ اتحاد پر اسلئے درہم  
 کا عطف مائة پر کرنے سے درہم سو کی تفسیر نہیں ہو سکتا پس اس قول میں مائة سے مراد درہم نہیں  
 ہو سکتے جو اب اسکا یہ ہے کہ ابو حنیفہ موقوف کو موقوف علیہ کے عدد کی تفسیر نہیں قرار دیتے ہیں  
 بلکہ مراد انکی یہ ہے کہ موقوف علیہ کے تیز سے اس درجہ سے سکوت کیا گیا ہے کہ موقوف اسپردالات  
 کرتا ہے کہ وہ اسکی جنس سے ہے اور یہ امر تنو کے منافی نہیں ہو بعض اساتذہ اہلے مواد میں موقوف  
 علی مائة درہم موقوف کے موقوف علیہ کا بیان ہونے پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اگر کسی عدد  
 پر ایک ایسے عدد کا عطف کیا جائے جسکے ساتھ تیز و تفسیر بھی موجود ہو اور موقوف علیہ کا تیز و  
 تفسیر محدود ہو تو موقوف علیہ کا تیز و تفسیر متعارف نہ ہو ہی پہلے عدد کا تیز و تفسیر مانا جاتا ہے

جو دوسرے مدد کا ہے جیسے کہ مائة وثلاثة اثواب تو تین کپڑے بالاتفاق متوکا بیان ہونگے اور تین ادب  
 سو کپڑوں کا اقرار سمجھا جائے گا اور اگر سطوف علیہ پر یکا مدد کے ایسی چیز کا عطف ہو جس کی تقدیر عدد  
 یا وزن کے ساتھ کی جاتی ہو جیسے درہم اور قفیز گہون تو عدد کی مشابہت کی وجہ سے وہی تفسیر و بیان سطوف علیہ کا  
 قرار پائے گا جو سطوف کا تفسیر و بیان ہے اور قرینہ اس پر سطوف ہوگا مثلاً کسی نے کہا فلان علی مائة  
 ودرہم و مائة و قفیز حنطة سو پہلی مثال میں سو سے بھی سو درہم مراد ہوں گے اسی طرح دوسری  
 مثال میں سو سے سو قفیز گہون مقصود ہونگے یعنی ایک سو ایک درہم اور ایک سو ایک قفیز گہون کا اقرار  
 ہوگا جیسا کہ سو اور تین کپڑوں کے اقرار میں اور اگر سطوف کوئی ایسی چیز ہو جس کی تقدیر عدد کے ساتھ  
 نہوتی ہو مثلاً ایک شخص کے کہ علی مائة وثوب مائة و مائة یعنی بچہ سو اور کپڑا سو یا سو اور بکری  
 سو تو کپڑا اور بکری سو کا بیان نہونگے کیونکہ کپڑے اور بکری کو عدد سے مشابہت نہیں اس لیے انکو  
 اقوال ذیل پر قیاس نہیں کر سکتے علی مائة وثلاثة اثواب و مائة وثلاثة دراهم یعنی فلان کے  
 بچہ سو اور تین تھان ہیں یا سو اور تین درہم ہیں۔

### فصل

واما بآب التبدیل وهو التبع یعنی بیان تبدیلی کا نام نسخ سے لغت میں نسخ کے معنی زائل کرنے  
 اور نقل کرنے کے ہیں تناسخ اور داح اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ معتقد میں تناسخ کا عقیدہ یہ ہو کہ اوج  
 ایک ہون سے دوسرے ہون میں انتقال کرتی ہے علماء اسلام کے نزدیک یا انکی اصطلاح میں نسخ  
 اس امر کو کہتے ہیں جو کسی حکم کی انتہائی مدت پر دلالت کرے اور یوں بھی تفسیر کی جاتی ہو کہ ایک زمانے  
 کے بعد ایک شرعی دلیل کا دوسری دلیل شرعی پر دار و ہونا اس طرح کہ دوسری دلیل کا جو حکم شرعی ہے  
 اس کے خلاف کو چاہتی ہو جو کہ دلیل نسخ ایک زمانے کے بعد یعنی تاخیر کے ساتھ وارد ہوتی ہو اس لیے نسخ  
 تخصیص نہیں ہو سکتا ہر صورت میں نسخ سے یہ ہے کہ ایک چیز سے حکم کا تعلق نسخ یا مرتفع ہو جاتا ہے  
 حکم میں تغیر نہیں آتا اس کے تعلق میں تغیر آ جاتا ہے کیونکہ نسخ کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز سے تعلق ہونا  
 مصلحت قدیم کا بموجب اقتضا وقت کے جیسے ابتدا سے اسلام میں ترک قتال مصلحت تھا اس وقت  
 آیت لکم دینکم قرآن میں یہی حکم تھا اور دین نازل ہوئی اور بعد قوت اسلام کے  
 مصلحت قتال میں پیدا ہوئی تو حکم ہوا اَقْلَوْهُم حَتَّى تَغْلِبُوهُمْ یعنی انکو قتل کرو جس جگہ ان کو پاؤ

تمام تاریخ و نسخ کی بحث کا مدار اس آیت پر ہے مانتہ من آیتہ او نسیہا نآیتہ جانیہا او مثلیہا  
 یعنی ہم اسے پیچھے کر لی آیت نسخ کرتے ہیں یا تمہارے ذہن سے اسکو اتار دیتے ہیں تو اس سے بہتر ایسی ہی  
 نازل بھی کر دیتے ہیں پس قرآن میں نسخ کا انکار کرنا اگر یا اس آیت کا انکار کرنا اور نسخہ مطوف علیہ اور  
 نسخہا مطوف سے جس سے غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ن و دون کاموں میں سے جو نسا کام کرتا ہے تو  
 اس سے بہتر ایسی آیت نازل بھی کر دیتا ہے مطوف علیہ و مطوف شرط ہیں اور نآت جانیہا منہا  
 مثلیہا عطف کے ساتھ جزا ہیں اور دون جگہ عطف تردیدی سے اسلئے ہر شرط کے ساتھ جزا کا تعلق ہوگا  
 یعنی اگر اللہ تعالیٰ کسی آیت کو نسخ کرتا ہے تو اس سے بہتر ایسی ہی نازل بھی کر دیتا ہے یا جس آیت  
 کو ذہن سے بھلانا چاہتا ہے تو اس سے بہتر ایسی ہی نازل بھی کر دیتا ہے پس مزاجیرت کا مقدمہ تفسیر القرآن  
 میں یہ کہنا کہ جب حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن مبارک سے نسخہ آیت اتر گئی اور اسکی جگہ دوسری  
 آیت دیسی یا اس سے بہتر نازل ہو گئی تو پھر کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ ایک آیت بھی نسخ سے کیونکہ نسخہ  
 آئین تو ذہن مبارک اتر چکی ہیں اور نبی کریم کو یاد نہ رہی ہیں نہایت تعجب کا مقام ہے یہ نہ سمجھا کہ  
 اور تردید کا حرت ہے اور یہ جن دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ایک مراد ہو تا ہو دون  
 مراد نہیں ہوتے تفسیر کبیر میں لکھا ہے۔ قال بومسلم ان المراد من الآیات المنسوخة هي التي  
 التي في الكتاب لقد يمتنع من التنوير والاخيلا كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب وما  
 رفعها الله عنا وتعبدنا بغيره فاليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن  
 تبع ديننا فابطل الله ذلك بهذه الآية مینی ابو مسلم معتزلی کا بیان ہے کہ قرآن مجید میں نسخ  
 واقع نہیں ہوا اور اسکا قول ہے کہ آیات نسخہ سے مراد وہ شریعتیں ہیں جو کتب مقدسہ یعنی تو ریت  
 و انجیل میں تھیں جیسے کہ شنبے کا ماننا اور شرق و مغرب کی طرف نار پڑھنا اور اس قسم کے کاموں کے  
 مانند جن کی غیر بجا آوری کے لیے اللہ نے ہمیں مامور کیا یہود و نصاریٰ کہتے تھے کہ بجز اس کے جو ہمارے  
 دین کا تابع ہو اور کسی پر ایمان نہ لاؤ پس اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے اسکو باطل کیا علما نے ابو مسلم  
 کے اس قول کو نہیں مانا ہے اور ان کا قول ہے کہ اسکا قول سیاق آیت بالکل مختلف ہے اور ساتھ ہی  
 قاعدہ عربیہ کے بھی بالکل خلاف ہے بلکہ ایک احتمال سے تو آیات کتب مقدسہ مراد ہی نہیں ہو سکتیں  
 اور وہ یہ ہے کہ ماشرطیہ الفاظ عموم سے ہیں پس یہ مام کا جیسے کچھ احتمال خصوص نہیں بلا دلیل

قوی آیات کتب مقدمہ سے مخصوص کرنا اور اسے قرآن پر مشتمل سمجھنا صراحتہ مخالف لغت سے اسکے علاوہ  
 مشرکین کا ذکر بھی آیہ سابقہ میں نہوتا اور سبب نزول آیت کا اعتراض بل کتاب کا ہوتا تو بھی سبب  
 نزول کی وجہ سے حکم عام مخصوص نہیں ہو سکتا تھا نکتہ منوخت کا محل یا حکم شرعی سے جو وجود و عدم  
 و دون کا احتمال رکھتا ہو اس طرح کہ ممکن علی ہو اور جو حکم عقلی و رد واجب لذاتہ ہوتا ہے جیسے ایمان و نسیخ  
 نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم عقلی اور واجب لذاتہ میں بالذات حسن و خوبی ثابت ہوتی ہے اور جو چیز ایسی ہوگی  
 اس میں عدم مشروعیت کا احتمال نہیں ہو سکتا اور نہ وہ چیز نسیخ ہو سکتی ہے جو لذاتہ متنع ہو جیسے کفر کیونکہ  
 ایسی چیز کی ذات قبیح ہوتی ہے اور جس کی ذات قبیح ہو اس میں مشروعیت کا احتمال نہیں ہو سکتا بجا بجا  
 کسی دین میں وجوب ایمان اور حرمت کفر کا نسخ نہیں ہو اسے غرض کہ نسخ احکام عقلی و حسی میں نہیں ہو سکتا  
 اور جس فعل کا حسن و قبح ساقط نہ ہو سکے وہ کسی حالت میں نسخ کے قابل نہیں جیسے ایمان کا وجوب اور  
 کفر کی حرمت کہ یہ کبھی نسخ قبول نہیں کر سکتے خفیہ اور معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے مگر شافعیہ اسکے خلاف ہیں  
 کیونکہ ان کے نزدیک شایا میں حسن و قبح ذاتی نہیں بلکہ شرع کی وجہ سے اس میں حسن و قبح آتا ہے پس ان کے  
 نزدیک کفر و ایمان برابر ہیں پھر جسکو شرع نے واجب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو حرام قرار دیا وہ قبیح  
 ہے اسی لیے ان کے نزدیک تمام بحالیف کا نسخ عقلاً جائز ہے مگر غزالی کو اس سے بن شافعیہ سے خلاف ہے  
 نکتہ تابید و توقیت نسخ کے منافی ہیں لہذا ایسا حکم نسیخ نہیں ہو سکتا جس کی تابید یا توقیت ثابت  
 ہو تابید سے یہ مراد ہے کہ جب تک دنیا باقی ہے وہ حکم بھی باقی رہے گا اور حکم کا دوام دو طور پر ثابت ہوتا  
 ہے ایک تو اس طرح کہ کوئی ایسا لفظ صریحاً حکم کے ساتھ ذکر ہو تا ہے جس سے اسکی بیشکی ثابت ہوتی ہو چنانچہ  
 جن پر حد قذف بڑی ہو انکی گواہی نہ قبول کرنے کی نسبت الشذری اناہو ولا تقبلوا الھم شہادۃ ابداً  
 یعنی ان لوگوں کی گواہی جنہوں نے زنا کی تہمت لگائی اور حد کھائی کبھی قبول نہ کرو دوسرے دلائل سے  
 حکم کی تابید ثابت ہوتی ہے چنانچہ جتنے شرعی احکام آنحضرت کے وقت میں جاری تھے اور آنحضرت  
 کے انتقال کے زمانے تک جاری رہے وہ سب مؤبد ہیں اور انکی تابید پر جس چیز سے دلالت ہوتی ہو وہ یہ ہے  
 کہ آپ خاتم النبیین ہیں آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اگر آنحضرت کی وفات کے بعد نسخ جمنع نہوتا تو  
 احکام شرعی میں فتور پیدا ہو جاتا اور شریعت کا بطلان لازم آتا مالا کہ جناب باری اسکی حفاظت کا  
 وعدہ فرمایا کہ بحیث قال انا نحن نہ لنا الذکر وانا لہ لحنا فظنون توقیت سے مراد یہ ہے کہ حکم کو

ایک خاص وقت کے ساتھ محدود کر دیا جائے تو وہ حکم قبل اس وقت کے کہیں منسوخ نہیں ہو سکتا نظیر اسکی  
یہ ہے وَاللّٰہِ یَاٰتِیْنَ الْغَیْبِۃَ مِنْۢ بَیْنِ اَیْمٰنٍۭ کُمْ فَاسْتَشْہِدُوْا عَلَیْہِمْ اَرْبَعَةً مِنْکُمْ فَاِنْ سَجَدُوْا  
فَاَسْکُوْہُمْ فِی الدُّیُوْبِ حَتّٰی یَتَوَفَّیَہُمُ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَہُمْ سَبِیْلًا مِّنْۢ بَیْنِ اَیْمٰنٍۭ کُمْ فَاِنْ سَجَدُوْا  
اور شوہر دالی عورتین زنا کر چھین تو ان پر چار آزاد مرد گواہ مقرر کرادے پھر اگر وہ پوری پوری گواہی دین تو نہیں  
قید میں بند رکھو حتی کہ وہ قید میں مرجائیں یا خدا کے لیے کوئی اور رستہ نکالی دے پھر شوہر دالی عورت  
کی قید کا حکم رجم کا حکم نازل ہونے کے بعد موقوف ہو گیا اگر حکم موت کا وقت تمام ہونے سے پیشتر نسخ  
ہو جائے تو بدولازم آئے اور بر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کا ارادہ کرے اور پھر اُس سے پشیمان  
ہو جائے اس لیے کہ ظاہر ہو دے اسپر وہ چیز جو پہلے سے اسپر ظاہر نہ تھی بطرح آدمی میں تبدیل رہے  
ہوتی ہے خاصہ یہ ہے کہ نسخ اُس حکم پر وارد ہو تا ہے جو تابید و توقیت سے بری ہو نکتہ نسخ خبر میں  
نہیں ہو سکتا خواہ گزیرے ہوے زمانے کی ہو یا زمانہ آئندہ کی کیونکہ اس سے کذب یا جمل لازم آتا ہے  
البتہ نسخ کی علت و حرمت کی خبر میں نسخ ہو سکتا ہے جیسے کہیں کہ یہ طلال سے یا حرام سے تو ان دونوں  
میں نسخ جائز ہے کیونکہ یہ خبر انشاء کے حکم میں ہے مگر امام فخر الدین لازمی شافعی اور آدمی وغیرہ بعض محققین  
کے نزدیک نسخ خبر کا جائز ہے برابر ہے کہ خبر ماضی ہو یا مستقبل در بیضادی وغیرہ بعض علما کی رائے یہ ہے  
کہ خبر مستقبل کا نسخ جائز ہے ماضی میں جائز نہیں جہور کا مذہب نہایت روشن اور صاف بیان تاک  
کہ اسپر دلیل لانے کی بھی چند ان حاجت نہیں اس لیے کہ نسخ کے لیے یہ شرط ہے کہ حکم ایسا ہو کہ اگر نسخ واقع  
نہو تو وہ ہمیشہ رہے اور یہ امر خبر میں متصور نہیں اس لیے کہ اس کے حکم کا تحقق ٹکلی غنہ کے وجوب پر منحصر ہے  
خبر کو اس کے وجود و عدم میں دخل نہیں البتہ انشاء میں یہ بات متصور ہے کیونکہ یہاں لفظ موجب ہے  
بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو پس اس میں ضرور دوام ہو گا اگر مانع یعنی بیان نہو اور انشاء عام ہو اس کے حقیقہ  
ہو جیسے امر دینی کے صیغے یا حکما ہو جیسے کَتَبْتُ عَلَیْکُمُ الصَّیَّامَ یعنی فرض کیا گیا تم پر روزہ کتب اگر جو  
انشاء صیغہ نہیں مگر مقصود اس سے انشاء صلاصہ کلام یہ ہے کہ نسخ سو اسے امر دینی کے مانع نہیں ہوتا  
اور ان دونوں کے لیے یہ ضرور نہیں کہ امر دینی کے صیغے کے ساتھ ہی ہوں بلکہ لفظ خبر کے ساتھ امر دینی ہو سکے  
تب بھی نسخ ان کا ہو گا نکتہ ایسا نسخ بالاتفاق جائز ہے کہ اول شارع کسی خبر کے پہنچانے کی  
تکلیف دے پھر اُس کے پہنچانے سے منع کر دے نظیر اسکی یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ نے سلم نے روایت کی ہے

کہ آنحضرتؐ ان کو اپنی دونوں نعلین دین اور فرمایا کہ ان کو لیا اور جو تہ کو اس بارخ کے پیچھے لے اور وہ  
 گواہی دیتا ہو اس بات کی کہ کوئی مہود نہ ہو مگر اشرار اس کا دل اس بات پر متعین ہو تو اس کو بہشت کی  
 بشارت دیدے ابو ہریرہؓ کو سب اہل حضرت عمرؓ نے انھوں نے یہ حال سن کر ابو ہریرہؓ کی بھائی میں  
 مارا اور ان کو لوٹا اور حضورؐ پر لڑنے حضرت عمرؓ سے اس کا سبب دریافت کیا تو انھوں نے عرض کیا  
 کہ ایسا کام نہ کیجیے کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ جنت کی بشارت سن کر اسپر تکبر کر لینگے اسلئے ان کو چھوڑ دیجیے  
 کہ عمل کریں حضرت نے فرمایا اخیلؓ یعنی ان کو چھوڑ دے مگر ان ایسا نسخ جائز نہیں کہ اہل تو ایک چیز کی  
 خبر ہو بچانے کی تکلیف دی جائے پھر اس کے نفیض کے پہنچانے کی تکلیف دی جائے خفیہ اور معتزلہ کا یہی سبب  
 ہے نکتہ جو مولیٰ خبر تفسیر پر نہ ہو جیسے صانع عالم کا جو داسکا نسخ بالاتفاق ناجائز ہو اور جو تفسیر پر نہ ہو  
 تو مجبور کے نزدیک اسکا بھی نسخ ناجائز ہے مگر بعض علماء کے نزدیک جائز ہو نکتہ مباح الاصل کا دور کرنا  
 نسخ نہیں کلاما مباح الاصل وہ احکام کہلانے ہیں جن کے ساتھ کسی شریعت میں خطاب متعلق نہ ہو ابولیس  
 جب تک کسی شریعت میں ان کی علت و حرم کے متعلق حکم نہ ہو وہ مباح الاصل ہیں چنانچہ حضرت  
 آدمؑ کے وقت سے حضرت نوحؑ کے زمانے تک یہ دستور رہا کہ بہن اور بھائی کے باہم تردیج ہوتی پھر  
 ما بعد کی شرائط میں اسکی حرمت ہو گئی اور حضرت نوحؑ جب طوفان کے بعد کشتی سے اترے تو انکی والدہ پر ہر  
 حیوان کا گوشت کھانا حلال تھا پھر حضرت موسیٰؑ کی زبان مبارک سے بہت سے جانداروں کا کھانا  
 حرام ہو گیا اور حضرت موسیٰؑ سے قبل ہفتے میں ہر روز شکار کرتا مباح تھا مگر حضرت موسیٰؑ کی شریعت میں  
 شنبہ کے دن شکار کرنا حرام ہو گیا اور اکثر خفیہ جن میں سے ابو الحسنؒ کرنی بھی ہیں اباحت اصل کے  
 دور کرنے کو بھی نسخ قرار دیتے ہیں کیونکہ اشرار نے ابتدا سے آفریش سے انسان کو مطلق العنان اور  
 بے قید و بند نہیں کیا ہے اور کسی وقت بھی اسکی گردن طوق شریعت سے آزاد نہیں رہی ہو جیسا کہ اشرار فرماتے  
 ہے ابجسبل کا انسان بقرہ مسد سے کیا خیال کرتا تھا آدمی چھوٹا ہے گلابے قید پس کوئی وقت  
 ایسا نہیں گزرا کہ وہ شریعت کا وقت نہ ہو جب یہ بات ٹھہری تو ہر اباحت شرعی ہے اور اسکا بطور  
 ہو جانا نسخ کہلانے کا۔ نکتہ تمام اہل شریعت مسلمان و نصاریٰ اس بات کے قائل ہیں کہ نسخ عقلاً  
 جائز ہے حال نہیں یہود میں سے صرف ایک فرقہ جو ابویہ اصہبانی کا نسخ سے نسخ کو عقلاً جائز  
 بتلاتا ہے اور تمام اہل شریعت نسخ کے وقوع پر بھی متفق ہیں مگر یہود میں سے گروہ شمونیک کے نزدیک اسکا



دفعہ عقلاً محال یا در عنانہ کے نزدیک معامال ہے اور نسخ کے دفعہ سے انکار کرنا کسی مسلمان کا کام نہیں کیونکہ اس سے محمد رسول اللہ کی نبوت کا ابطال لازم آتا ہے اسی لیے ابو مسلم جاحظ معتزلی کے اس قول کی کہ نسخ جائز نہیں علمائے تادیل کی ہے اس طرح کہ جاحظ و حقیقت نسخ کا انکار نہیں کرتا بلکہ اس نام کے اطلاق سے بچنا چاہتا ہے اور اسکو تخصیص بولتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک نسخ ابطال ہے اور وہ ابطال کا منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ نسخ کے واقع ہونے کا فقط ایک ہی شریعت میں منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ نسخ کے صرف قرآن میں واقع ہونے کا منکر ہے۔ جو لوگ نسخ کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس سے بعد لازم آتا ہے مگر انکو اتنا خیال کرنا چاہیے تھا کہ نسخ میں محال ہونے کی کیا بات ہے وہ تو ایک حکم کی مدت کا بیان ہے جیسے ارڈالنے کے بعد زندہ کرنا یا مرض کے بعد صحت پہنچانا اور امیری کے بعد محتاج کر دینا اور یہ بدو نہیں ہے تو اس کے بعد نہیں بھی بدو نہوگی نسخ کا بڑا فائدہ آسانی ہو گئے نسخ کی حکمت یہ ہے کہ احکام مصلحت کے تابع ہو کر نہ ہوں اور جس طرح وقت اور اشخاص بدلتے رہتے ہیں یہی طرح مصلحتیں بھی بدلتی رہتی ہیں اس وجہ سے جس قدر ماہیا آنحضرت سے پہلے گزرے انکی شرائع میں بھی نسخ جاری رہا چنانچہ روزے ایام بیض کے تیرہ مہینے اور چودھویں اور پندرہ مہینے کو ہر مہینے میں تمام نہیا بد فرس رہے حضرت موسیٰ کے عہد تک بحرہ فرضیت باقی رہی اور قحط کرنا ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے واجب ہوا پہلے نہ تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ان ابراہیم ختن بالقدم وھو ثانی سبتہ تحقیق ابراہیم علیہ السلام نے غنہ کیا قدم میں حالانکہ وہ اتنی برس کے تھے قدم نام ایک جگہ کا ہے شام میں یا بوسے کا نام ہے تو اس صورت میں منی یہ ہونگے کہ حضرت ابراہیم نے اتنی برس کی عمر میں قدم سے اپنا غنہ کیا اور وہ بہنوں کا ایک شخص کے نکاح میں صحیح ہونا اس طرح کہ دونوں زندہ ہوں آدم اولیٰ علیہا السلام کی شرع میں مباح تھا اور موسیٰ اور محمد علیہما السلام کی شرائع میں حرام ہو گیا اور اونٹ کا گوشت اور وہ آدم علیہا السلام کے عہد سے حضرت یعقوب کے عہد تک حلال رہا حضرت یعقوب نے بوجہ ایک منت کے اپنے اور بدوہ حرام کر لیے اور مدت تک اُنکی قندالوگ کرتے رہے جب مخالفت کرنا شروع کی تو حضرت موسیٰ کے عہد میں تو ریت میں اونٹ کے گوشت اور دودھ کی تحریم نازل ہوئی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں وہ حلال ہو گئے اور غنائم پہلی امتوں پر بوجہ انکی قوت کے حلال نہ تھی اور امت محمدی پر بوجہ انصاف کے حلال ہوئی پس اصل یہ ہے کہ جس عصر میں جیسا کلمہ کا حال در عادات ہوتے ہیں ویسی ہی

شرائع قائم ہوتی ہیں کیونکہ زمانوں اور عادات کے اختلاف کے ساتھ مصالح بھی مختلف ہو جاتے ہیں پس اس میں جو  
 سے نفع صحیح ہو اسے اور اسکی مثال بعیدہ طیب کی ہے کہ ہر وقت میں اعتدال ہراج کی فکر رکھتا ہے جس طرح شخص  
 اور وقت مختلف ہوتے ہیں طیب کے احکام میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے پس جو حکم وہ جو ان کو دیتا ہے بڑے کو  
 نہیں دیتا یا کھادریٹھ میں شب کو میدان میں سونے کی اجازت دیتا ہے اسلئے کہ جانتا ہے کہ اس وقت میں میدان  
 میں اعتدال کی حالت ہوتی ہے اور کنوار کا تاک میں کتا ہے کہ سائے کے تلے سونا چاہیے اسلئے کہ وہ جانتا ہے  
 کہ میدان میں شبنم گرتی ہے اور وہ حالت اعتدال کی باقی نہیں رہتی۔ فجوز ذلك من صاحب الشرح  
 ولا يجوز ذلك من العباد پس نفع شارع کی طرف سے ہو سکتا ہے بندوں کی جانب سے نہیں ہو سکتا  
 انکے تصرفات اور عبادات میں کیونکہ وہ بندے کی جانب سے تبدیل ہے اور بندے سے جس وقت تصرف  
 صادر ہوتا ہے تو شرعاً صحیح مانا جاتا ہے پس جو چیز شرع کی جانب سے صحیح مانی گئی ہو اسکا باطل کرنا ناجائز  
 ہے تو بندے کا تصرف بھی جو شرع نے ثابت اور صحیح قرار دیا ہے اسکو بندے کا نسخ کرنا جائز نہ ہوگا  
 اور بیان تغیر سے جو بندے کے لفظ میں تغیر آجاتا ہے تو یہ اس کے لفظ کا ابطال نہیں ہوگا بلکہ لفظ کو اس کے حسب  
 سے معنی تحمل کی طرف پھیرنا ہے اور وہ بھی اس شرط سے کہ اصل ہو۔ و علی هذا بطلان مستثناء الكل عن  
 الكل لانهم الحكم ہی سبب سے کہ کل کا استثناء کرنا کل سے باطل ہوگا کیونکہ اس میں نفع حکم سے جیسے کوئی شخص  
 یون کے کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام اکثر مالکیہ اور شافعیہ  
 کی رہے یہ ہے کہ نصف کا اور نصف زیادہ کا استثناء درست ہے خواہ لفظاً متحد ہوں یا دونوں کا مفہوم  
 متحد ہو یا مفہوم میں مستثنیٰ اخص ہو مستثنیٰ منہ سے اور منہ بلکہ نزدیک نصف اور نصف سے زیادہ کا  
 استثناء صحیح نہیں نصف سے کم کا صحیح ہے قاضی ابو بکر اقلانی شافعی کے نزدیک نصف اور نصف سے  
 اکثر کا استثناء ایسی حالت میں صحیح نہیں جبکہ مستثنیٰ منہ عدد ہو غنیہ کے نزدیک مستثنیٰ منہ عدد ہو یا نہ ہو  
 و دونوں صورتوں میں اکثر کا استثناء صحیح ہے اور دلیل اس پر وہ حدیث قدسی ہے جو مسلم نے ابو ذر سے روایت  
 کی ہو یا عبادی کلکم جائد اکامن اطعمتہ فاستطعمونی یا عبادی کلکم عار اکامن  
 کسوتہ فاستکسونی اَلْکُفْر یعنی خدا فرماتا ہے اے میرے بندو تم سب بھوکے ہو مگر جسکو میں نے  
 کھلایا تو مجھ سے کھانا مانگو کہ تم کو کھلاؤں اے میرے بندو تم سب تنگے ہو مگر جسکو میں نے پہنایا تو مجھ سے  
 لباس مانگو کہ تم کو پہناؤں ظاہر ہے کہ جسکو اللہ نے کھانا کھلایا اور کپڑا پہنایا وہ اکثر ہیں پس مستثنیٰ اکثر ہے

غلام کلام یہ ہے کہ جہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی تمام افراد کو مستغرق ہو اور دونوں لفظاً و معنیاً یا نقطہ مناسبتاً  
ہوں تو وہ استثنا باطل ہے اول کی مثال کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام  
غلام آزاد ہیں گھر میرے تمام غلام دوم کی مثال اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام  
آزاد ہیں گھر میرے تمام ملک پس اگر کوئی اقرار کرے کہ مجھے ہزار روپے ہزار کم آتے ہیں تو مثال کو میں ہزار  
روپے دینے ہوں گے۔ ولا يجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق والعناق لانهم وليس للعبد  
ذلك اور نہیں جائز ہے رجوع اقرار اور طلاق و عناق سے کیونکہ یہ رجوع حکم عن نسخ کے ہے اور نسخ  
کو باندے کا کام نہیں اب مصنف بعض ایسے سائل کا ذکر فرمادے کرتے ہیں کہ بعض علماء کے نزدیک  
انکو بوجہ بیان تفسیر ہونے کے بشرط وصل لا نادر ہے اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک بوجہ بیان  
تبدیل ہونے کے موصولاً ناجی درست نہیں جبکہ نسبت مصنف اور وعدہ کر چکے تھے ولو قال لفلان

على ان قرضي وقرض لم يبيع وقال وهي زيف كان ذلك بيان التغير عند هيا فبهم  
موصولاً و هو بيان التبديل عند ابی حنیفۃ فلا یصح وان وصل اور اگر کہا کہ فلان شخص کے  
میرے ذمے ہزار روپے قرض کے ہیں یا کسی چیز کی قیمت کے اور ساتھ ہی کہہ دیا یہ کھوٹے ہیں صاحبین  
کے نزدیک اسکا نام بیان تفسیر ہے اس واسطے درست ہے اور امام اعظم کے نزدیک اسکو بیان تبدیل کہتے  
ہیں پس یہ درست نہیں خواہ موصولاً ہی ہو کیونکہ عقد معاوضہ تو یہ چاہتا ہے کہ روپے عیب سالم واجب  
ہوں اور کھوٹا بن عیب پس کھوٹے کا نام لینا اقرار سے رجوع قرار پائے گا اور رجوع موصولاً عمل کرتا  
ہے موصولاً پس اسکی حالت ایسی ہوگی جیسے دعویٰ اجل کی دین میں اور دعویٰ خیاری بیع میں ہوئی  
اور مصنف نے قرض کی اور قرض بیع کی قید قول ذیل سے احتراز کے لیے لکائی نحو لفلان على ان غصبت  
او دبیعة وهي زيف یعنی فلان کے میرے ذمے ہزار روپے غصب کے ہیں یا امانت کے اور یہ کھوٹے  
ہیں کہ یہ قول موصولاً بلا خلاف جائز ہے اس لیے کہ غصب اور دبیعت میں روپے کا کھڑا ہونا لازم  
نہیں اس لیے کہ غاصب کے جیسے بھی روپے اٹھ لگتے ہیں چھین لیتے ہیں ان میں کھرے یا کھوٹے کی چیزیں  
ہو سکتی ہیں اسی طرح ایک شخص دوسرے کے پاس کھوٹے روپے بھی بطور امانت کے رکھ سکتا ہو کہ  
دالے کو اس سے کیا بحث ولو قال لفلان على ان من تمن جارية باعنيها لغيرها و  
الجارية لا اش لها كان ذلك بيان التبديل عند ابی حنیفۃ لان الاقرار يلزم القرض

احرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض لم يفسد البيع فلا يبقى الثمن لا زماً  
 اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں خاص کنیز کی قیمت کے اور میں نے کنیز پر قبضہ نہیں کیا  
 اور کنیز کا نشان بھی نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اسکو بیان تبدیل کیں گے کیونکہ لزوم قیمت کا اقرار کرنا  
 ایسا ہے جیسا کہ ہلاک بیع کے وقت قبضے کا اقرار کرنا جب قبضہ کو نہ پہلے بیع ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو گئی  
 پس قیمت لازم نہیں رہے گی مگر کالم قبضہا کہنا اقرار قبضہ اور لزوم قیمت کے بعد رجوع قرار پایا ہو۔  
 تذیل جس کا نسخ کیا جائے اس کے لیے یہ ضرور نہیں کہ جب وہ مکلفین کو پہنچے تو اتنا زمانہ اور ملت  
 حاصل ہو کہ اسپر عمل درآمد کر لیا جائے بلکہ حکم وصول ہونے کے بعد اتنا قلیل زمانہ کافی ہو کہ مکلف اس حکم کا  
 دل سے اعتقاد کرے اسی لیے نسخ کے لیے دل سے اعتقاد کر لینے کا ممکن شرط ہے نہ اسپر عمل درآمد ہو جائیگا  
 کیونکہ اعتقاد کرنا بھی طاعت ہے کم نہیں عمر یا شافیہ ہو یا کثر خفیہ کا جن میں سے فخر الاسلام اور شمس لائے  
 بھی ہیں مگر ہمارے مگر عبور مستزاد اور بعض اکابر خفیہ جیسے ابو الحسن کرخی اور امام منصور مازری اور قاضی  
 ابو زید دہلوی اور امام جصاص ابو بکر رازی اور عموما حنابلہ اور شافعیہ میں سے میراثی اس مذہب کو پسند  
 نہیں کرتے انکی رائے یہ ہے کہ حکم مکلف کو پہنچنے کے بعد اتنا زمانہ ضرور حاصل ہونا چاہیے کہ اس کے یہ حال  
 پر ممکن رکھتا ہو کیونکہ حکم دینے سے غرض یہ ہوتی ہے کہ تعمیل کی جائے جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے  
 مالک بن صفور سے حدیث مراح من روایت کی ہے کہ شب مراح میں جناب سرور کائنات کو بچاؤ  
 نماز دن کا حکم ملا مگر قبل اس سے کہ وہ اس کے بجالانے پر ممکن ہوتے ۴۵ سوخ ہو گئیں آنحضرت کو صرف ان کے  
 اعتقاد کی ملت حاصل ہوئی پس کبھی حکم سے صرف اعتقاد مقصود ہو بلکہ اور کبھی اعتقاد عمل دونوں ہوتے  
 ہیں بنی علیہ السلام کو جو ادل بچاؤ نماز دن کا حکم دیا گیا تھا تو ان صرف اعتقاد مقصود تھا اور جب  
 ۴۵ سوخ ہو کر اپنی بانی رکھیں تو یہاں اعتقاد اور عمل دونوں مقصود تھے اور اعتقاد عمل سے قوی ہے  
 کیونکہ فقط اعتقاد بھی قربت مقصود ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ فتاویات میں صرف اعتقاد  
 ہی مقصود ہے اور اعتقاد کبھی ساقط نہیں ہوتا بخلاف عمل کے کہ وہ عذر کے وقت ساقط بھی ہو جاتا ہے  
 جیسے ایان کا اقرار اور نماز و روزہ کہ سب مذہب کے ساقط ہو جاتے ہیں گروا کی حقیقت کا اعتقاد ساقط  
 نہیں ہو سکتا دیکھو آدمی کبھی صرف نیکی کا دل سے قصد کرتا ہے تو اس کے نامہ اعمال میں نیکیاں لکھ جاتی  
 ہیں ماد جو دیکر ابھی کوئی عمل بدنی نہ دین نہیں آتا اور سب بڑی دلیل یہ ہے کہ فعل بدن عبادت میں

اُس وقت تک شمار نہیں پاسکتا اور نہ اُسپر کوئی ثواب مسترب ہو تاہم جب تک کہ فعل قلب شریک نہ ہو  
جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے اِنما الاعمال بالنیات نہیں مستبر ہوتے اعمال مگر نیتوں کے ساتھ  
۲۔ کسی قسم کا قیاس اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اُس سے کتاب یا سنت یا اجماع یا قیاس  
کافی ہو سکے اسلئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کتاب و سنت کے نقلیہ میں عمل بالراے کو ترک کیا ہو یہاں تک  
کہ ابو داؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپؐ فرمایا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو نیچے کی جانب  
موزے کی مسج کرنے کے لیے ادپر کی جانب سے بہتر ہوتی یا دین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ  
مسج کرتے تھے موزے کے ادپر کی جانب اور جبکہ قیاس کتاب و سنت کو منسوخ نہیں کر سکا تو اجماع کو بھی  
منسوخ نہیں کر سکا کیونکہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے اور نہ ایک قیاس سے دوسرا قیاس منسوخ ہوتا  
ہے اسی لیے جب دو قیاسوں میں ایک زملنے کے اندر تعارض واقع ہوتا ہے تو مجتہد کا قلب جسکی ترجیح کی  
شہادت دیتا ہے وہ اُسپر عمل کرتا ہے اور اگر دو زانوں میں دو قیاس باہم متعارض ہوتے ہیں تو مجتہد  
پچھلے قیاس مروج الیہ پر عمل کرتا ہے اور پچھلا قیاس کچھ اُس حکم کی انتہا کو بیان نہیں کرتا جو پہلے قیاس سے  
ثابت ہوتا ہے کیونکہ اسے اور قیاس کو انتہا سے حسن و قبح کی معرفت میں دخل نہیں لیکن مجتہد کو دوسرا  
وقت یہ معلوم ہوتا ہو کہ پہلے جو قیاس تھا وہ صحیح نہ تھا اسلئے انکو ترک کر دینا اور پھر پچھلا قیاس پہلے کا ناسخ نہیں کہلاتا۔  
(۳) اجماع بھی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس میں سے کسی ایک کو نفع نہیں کر سکتا کیونکہ بنی علیہ السلام  
کے زمانے میں اگر کوئی حکم منسوخ ہوا تو وہ سنت کے قبیل سے ہے کیونکہ سرور کائنات بیان شریع کے لیے  
تفرد تھے اور آنحضرت کے بعد اجماع اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ احکام بوجہ انقطاع دعی کے مؤبد ہو گئے  
نئے ملا وہ اسکے امت کے اجماع سے رایوں کا اجتماع ماحصل ہوتا ہے اور امت کو کسی حکم کی مدت کا اندازہ  
نہیں ہے اور نفع بیان ہے اس بات کا کہ حکم کی مدت یہاں تک ہے اور اسوقت تک یہ حکم حسن سے تو نتیجہ یہ  
اٹکا کہ اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا مگر مستزید کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کا نفع اجماع سے ہائز ہے اور  
اسپر وہ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مال زکوٰۃ میں مولفۃ القلوب کا حصہ مقرر کیا ہر اور  
وہ ان معززین عرب سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنگی خاطر طاری کرنے اور ان کا دل پر جانے کے  
واسلئے حکم دیا تھا پھر حضرت ابو بکر کے زمانے میں اجماع ہو کر ان کا حصہ ساقط ہو گیا جو اب اسکا یہ ہو کہ  
ان کا حصہ کچھ اجماع کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ انکو بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسلئے

دیا جاتا تھا کہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام آوی ہو گیا تو کچھ حاجت انکی تالیف کی نہ رہی  
(۴) قرآن کا نسخ قرآن کے ساتھ جائز رسم چنانچہ دارقطنی نے جاہ سے روایت کی ہو کہ حضرت نے فرمایا  
ہے کہ اللہ کا کلام نسخ کرنا ہے بعض اسکا بعض کو اور اسکی کئی صورتیں ہیں (الف) تلاوت اور حکم و دوزن  
جائے رسم ہوں اور ایسا نسخ سرور کائنات کے بعد کبھی واقع نہیں ہوا البتہ آپ کی حیات میں بہت سی  
دنیاں کے مواقع ہوا تھا چنانچہ روایت کہتے ہیں کہ سورہ احزاب سورہ بقرہ کے قریب قریب ایسی تھی  
آئین تین سو آیات تھیں آپ کے سامنے بھی آنکو بھول گئے اور کل تتر آیتوں کی مقدار باقی رہ گئی  
اور سورہ طلاق سورہ بقرہ سے بھی بڑی تھی جواب کل ۱۲ آیتوں کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے اور اس  
قسم کے نسیان کے ثبوت پر فی الجملہ یہ آیت دلالت کرتی ہو سنن ترمذی (۱) اَلَا مَشَاءَ اللّٰهُ  
میں قریب ہے کہ ہم تم کو اسے محمد قرآن کی تعلیم کرینگے پھر نہ بھول گئے تم مگر جو جاسے گا اللہ یہاں نفی سے جو  
انتہا کیا گیا ہے اس سے اشارہ نسیان ثابت ہوتا ہے باقی آیت سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن میں  
سے کچھ بھلا دیا گیا ہے (ب) تلاوت جاتی رہے اور حکم باقی رہے چنانچہ پہلے کلام اللہ میں یہ آیت  
تھی النبی والشیخۃ اذا زبیا فارحوا واما کما کما من اللہ واللہ عنہ حکم اس  
آیت کی تلاوت جاتی رہی اور حکم باقی رہے چنانچہ حضرت عائشہ بنماری وسلم نے روایت کی ہوں اللہ  
بعث محمد بالحق وانزل علیہ الکتاب فکان مما انزل اللہ تعالیٰ آیتہ الرحیم مطلب  
تمام حدیث کا یہ ہے کہ اللہ پاک نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور ان پر کتاب نازل  
کی پس اس چیز سے کہ نازل کی اللہ نے آیت رحیم کی تھی (ج) اسکا حکم جاتا رہا ہوا اور تلاوت  
باقی ہو چنانچہ زانیہ عورت کے حق میں پہلے قرآن میں یہ حکم تھا فلو سکھن فی البیوت حتی ینوفی  
هن الذین انکو کھرون میں قید رکھو یہاں تک کہ انکو موت آجائے پھر یہ حکم باقی نہ رہا نسخ ہو گیا اور تلاوت  
باقی ہے ان تینوں قسموں میں سے قسم اول و دوم کے دفع میں اختلاف ہے مگر قسم ثالث کی نسبت  
مسا کا اتفاق ہے سوائے ابو مسلم سمری کے کہ وہ نہیں مانتا۔ (۵) سنت کا نسخ سنت  
سے بھی ہوتا ہے چنانچہ ابن عمر نے روایت کی ہو کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا  
کہ میری حدیثیں نسخ کرتی ہیں بعض انکی بعض کو مانند نسخ کرنے قرآن کے مثال اسکی یہ ہو کہ ابن ماجہ  
نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ آنحضرت کے صحابہ کو حکم فرمایا تھا کہ میں نے تم کو قبروں کی زیارت

کرنے سے منع کر دیا تھا لیکن اب تم قبروں کی زیارت کیا کر دیکو کہ قبران کی زیارت کرنا دینا سے بے غیبت  
 کرتا ہے اور آخرت کی یاد دلاتا ہے سنت متواتر کا نسخ سنت متواتر سے ہوتا ہے اور سنت آماد کا آماد متواتر  
 وہ دونوں سے نسخ ہو گیا مگر متواتر کا نسخ آماد سے نہیں ہو سکتا جمہور کی یہی رائے ہے مگر بعض علماء کے بھی  
 قائل ہیں اور یہ قول خلاف تحقیق ہے اس لیے کہ متواتر قطعی ہے اور آماد قطعی ہے تو متواتر قوی اور آماد ضعیف  
 ہے پس قوی کا معارضہ ضعیف سے کیسے ہو سکتا ہے اور جب معارضہ ہو سکا تو رفع کرنے کی صلاحیت ہمیں  
 اکب ہوگی ان جیکہ آماد کی قوت یقین کے قریب ہو جیسے سنت مشہور ہے تو ضعیف کے نزدیک اس سے متواتر  
 کا معارضہ ہو سکتا ہے اور اس سے متواتر کا نسخ اس طرح جائز ہے کہ متواتر پر کچھ زیادتی ہو جائے اور اس  
 زیادتی کی وجہ سے متواتر کا اصلی حکم نسخ ہو جائے (۶) سنت کا نسخ کتاب سے جائز ہے مگر امام شافعیؒ  
 کے نزدیک جائز نہیں اس لیے کہ طاعنین کہنے کہ جبکہ اللہ نے رسول کی تکذیب کی تو ہم اس کے قول کی تصدیق  
 کیسے کریں جواب اسکا یہ ہے کہ دشمنوں کے لیے طعنوں سے کسی حالت میں چھٹکارا نہیں دے دے تو ویسے بھی  
 ہزاروں طعن اپنے دل سے بنا بنا کر کرتے تھے دوسری دلیل شافعیؒ کی یہ ہے کہ اللہ فرما لہو دانومنا  
 الیک الذکر لتبین للناس یعنی اے محمدؐ اپنے پیغمبر قرآن کو نازل کیا تاکہ آدمیوں کو جو اس کے لیے اوامر  
 و نواہی قرآن میں اُسے میں بیان کر دیں اگر سنت کا نسخ قرآن سے جائز ہو تو سنت قرآن کا بیان  
 ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتی جواب اسکا یہ ہے کہ بیان کرنے سے مراد پہنچانا ہے پس قرآن کے  
 ساتھ سنت کا نسخ ہونا پہنچانے کے مضر نہیں۔

حقیقہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (الف) بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا قرآن میں  
 ذکر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ امر آنحضرتؐ کی سنت سے ثابت تھا پھر اللہ تعالیٰ نے آیت تحویل نازل  
 کر کے اس سنت کو نسخ کر دیا اور کہے کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا (ب) عورتوں کے ساتھ رمضان کی  
 راتوں میں صحبت کرنے کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی تھی پھر اللہ نے یہ آیت بھیج کر اُس حرمت کو اٹھا دیا  
 اھل مکہ لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم یعنی حلال ہو اقم کو روزے کی رات بے پردہ ہونا اپنی  
 عورتوں سے (ج) جابر سے اقطنی نے روایت کی کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ کلام اللہ دینہ کلامی  
 یعنی اللہ کا کلام میرے کلام کا نسخ کرتا ہے (د) کتاب کا نسخ سنت سے جائز ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کی  
 طرف سے اللہ نے آنحضرتؐ کے حق میں فرمایا ہو ما یطوق عن الھوی پس سنت بھی قرآن کی مثل

ہوگی گرام شافعی اسکے منکرین وہ کہتے ہیں کہ طاعنین کہیں گے کہ رسول جیکہ خود اشتر کے کلام کی تکذیب کرتا ہے تو اسکی تبلیغ کے مطابق ہم کیسے اشتر پر ایمان لائیں مگر جواب اسکا یہ ہے کہ طاعنین تو بنیر اسکے بھی طرح طرح کے طعن کرتے تھے اور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اشتر تعالیٰ اپنے کلام میں تناقض کرتا ہے تو طاعنین کی عیب جوئی کی کوئی پروا نہ کرنی چاہیے دوسری دلیل شافعی کی طرف سے یہ ہے کہ آنحضرت نے خود فرمایا: اذ اردی لکم عنی حدیث فاعضوه علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوه واکافروا۔ یعنی جب تمہارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسکو کتاب اللہ سے ملاؤ اگر وہ حدیث کلام الہی کے موافق ہو تو اسکو قبول کر لو ورنہ رد کر دو اس صورت میں کتاب کا نسخ سنت سے کیسے ہو سکتا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع ہو قابل اعتبار نہیں جیسا کہ میرید شریف نے رسالہ اصول حدیث میں اسکی تصریح کی ہے خطاب کی کتاب سے کہ زادقہ نے اسکو وضع کیا ہے اور بغرض محال اگر اسکو صحیح تسلیم بھی کر لیں تو اسکی تاویل یہ ہے کہ حدیث کو قرآن کے ساتھ ملانے سے یہ مراد ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ کون پہلے ہے اور کون پیچھے ہے تو حدیث سے قرآن کا مقابلہ کر لیکن اگر یہ بات صاف طور پر محل جائے کہ حدیث قرآن سے متاخر ہے تو حدیث ضرور قرآن کی ناسخ ہوگی یا مراد یہ ہوگی کہ اگر کوئی ایسی حدیث غیر صحیح کی میری طرف نسبت کرے جو قرآن کے نسخ کرنے کے قابل نہ ہو تو اسکو مضمون قرآن کے مقابلے میں قبول نہ کرنا چاہیے کیونکہ ایسی غیر صحیح حدیث ضرور لہجہ نبوت کے قابل ہے اور حق ہے کہ یہ حدیث ہی غلط ہے اور بڑی دلیل اسکے غلط ہونے کی یہ ہے کہ کلام الہی کے خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ سے تو علی الاطلاق سنت نبوی کی متابعت کرنا ثابت ہوتا ہے اور یہ حدیث بعض سنت رسول کو واجب الاتباع قرار دیتی ہے اور بعض کو غیر قابل تبع اور داغظی نے جاری سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کلامی کا دین ہے کلام اللہ یعنی میرا کلام کلام اللہ کو نسخ نہیں کرتا اس حدیث کے ظاہر مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الہی کا نسخ حدیث کے ساتھ نہیں ہوتا جواب اسکا یہ ہے کہ کلام رسول سے مراد یہ ایمان وہ کلام ہے جو بطریق اجتہاد درائے کے فرمایا ہو نہ بطریق وحی کے پس جو کلام رسول کی بنیاد سے ہو گا وہ بیشک کلام الہی کو نسخ نہیں کر سکتا کیونکہ کلام الہی وحی ہے مگر آنحضرت جو بات کہتے تھے وہ وحی الہی کے مطابق کہتے تھے چنانچہ اللہ خود اس باب میں فرماتا ہو ما یطلق عن الہوی انت ہو اکادھی یوحی یعنی وہ نہیں لے لے اپنی خواہش سے یہ وحی جو پہنچی ہے اسکو پس جیکہ حضرت کی



زبان مبارک سے جو کلام صادر ہوا خواہ قرآن ہو یا سنت وہ وحی ہے اور وہ اس چیز کا کاشف ہے جو کلام ازلی میں مرکوز ہے پس سنت سے نسخ واقع ہونا بھی درحقیقت قرآن سے نسخ ٹھہرے گا۔

## الْبَحْثُ الثَّانِي فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ادد سری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں

سنت طریقے اور عادت کہتے ہیں چنانچہ اشرف ما ہے۔ وَكَانَ يَحْدِثُ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا یعنی تو نہ دیکھے گا اشرف کی عادت بدلتی اور اصطلاح میں سنت کا استمال دو طور پر ہوتا ہے ۱، عبادات میں سنت دین کے اس طریقے کا نام ہے جس پر جناب سرور کائنات اور ان کے صحابہ ملتے تھے اور یہاں یہی مقصود نہیں ۲، اولہ میں سنت اسے کہتے ہیں کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے زبان مبارک سے جو فرمایا یا خود کیا یا جو ان کے سامنے ہوا اور آپ نے اسکو درست رکھا اسی طرح صحابہ نے جو کچھ زبان سے کہا یا خود کیا یا مقرر رکھا اور یہاں یہی منہ مقصود ہیں۔ حدیث کا اطلاق خاص جناب سرور کائنات کے قول پر ہوتا ہے اصول فقہ میں ایسا ہی مقرر ہے مگر اصول حدیث کی اصطلاح کے موافق سنت اور حدیث اور خبر یہ تینوں لفظ مترادف ہیں مطلب یہ ہے کہ جیسا کہ سنت عام ہے حدیث و خبر بھی نام ہیں وہی اکثر من عدد الرسل والخصی اور وہ زیادہ ہیں تعداد میں ریت اور کنکر یوں سے مگر جمہد کے لیے تمام سنتوں کا علم ضرور نہیں اسقدر سنتیں کافی ہیں جو احکام سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ تین ہزار ہیں کافی ہیں اسی طرح یہ ضرور نہیں کہ بقدر قرآن میں مذکور ہے سب کو علم سنت اور صرف انہو اور مسانی و بیان و بدیع اور قرأت تفسیر کے ساتھ جانتا ہو بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ بقدر حصہ قرآن سے احکام کا تعلق ہے اور کام نکل سکتا ہے اسکو بعفت مذکورہ جانتا ہو اور یہ بقدر ان روایت کے ہر ادراکی تصدیقانی و مثال میں

## فصل في اختتام الخبر

خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بمنزلة کتاب اشرف کے ہے لزوم علم و عمل میں کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کی اس نے خدا کی فرمانبرداری کی یا درکھو کہ اگرچہ حدیث بھی در صورت ثبوت مفترض التسليم ہونے میں مثل قرآن کے ہے

گر فرق اتنا ہے کہ قرآن سے آنحضرتؐ نے لغتاً عرب کی تحدی کی یعنی انکو اسکے سارے معنی میں عاجز کر دیا اور حدیث ایسی نہیں اور دوسرا فرق یہ ہے کہ قرآن بالغاظہ حضرت سرور کائنات سے ماخوذ ہے اور احادیث میں اکثر نقل بالمعنی بھی ہے یہ دونوں فرق تو اس صورت میں بھی ہیں کہ احادیث قطعیہ ہوں اور ایک فرق صرف باعتبار قوت ارضی ثبوت کے ہے وہ یہ کہ قرآن کے کسی جملے سے اس بات کا شبہ بھی نہیں کہ آیا بغیر خدا نے ایسا فرمایا ہے یا نہیں بلکہ ہر ایک جملے کا آنحضرتؐ سے ہونا اس طرح ثابت ہے کہ جہاں میں کسی معصوم کا کلام بسوط کسی کے پاس دیا نہیں ہے اور احادیث میں تقسیم ہے یعنی بعض روایتیں تو ثبوت میں ایسی ہی ہیں اور بعض رتبہ ثبوت میں قریب قریب اسکے ہیں اور بعض محض ظنی ہیں اور بعض

بعض مشتبہ ہیں خدا مر ذکرہ میں بحث الخاص والعام والمشارك والمجمل فی الكتاب فقہا كذلك فی حق السنة یعنی جو نسین کہ خاص و عام اور شرکت و مجمل در امر دینی و غیرہ کی کتاب کے ذکر میں بیان ہو چکی ہیں وہ تمام سنت میں بھی جاری ہیں چونکہ ہم ہر ایک قسم کو مفصل بیان کر چکے ہیں اس لیے یہاں دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہم صرف وہ باتیں یہاں بیان کرتے ہیں جو سنت سے خصوصیت رکھتی ہیں اصول حدیث کی اصطلاحوں میں اور اصول فقہ کی اصطلاحوں میں فرق ہے البتہ بعض تمام اور قاصدے دیے بھی ہیں جن میں باعتبار دونوں اصطلاحوں کے مطابقت پائی جاتی ہے۔

اَلَا اِنَّ الشَّكَّ فِي بَابِ الْخَبَرِ فِي ثَبُوتِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَهْلًا لِلْمَعْنَى

صَادِقُ الْخَبَرِ عَلَى ثَلَاثِ اَحْتِمَالٍ هُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبْتَ مِنْهُ بِالشَّكِّ

وهو المتواتر وحتم فيه شبهة وهو المشهور وحتم فيه احتمال وشبهة وهو الاحاد  
 مگر فرق اس قدر ہے کہ حدیث کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں شبہ ہے لہذا حدیث میں قسم پر ہے اول قسم حدیث وہ ہے کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچے اور بلا شبہ ثابت ہے اس کا نام حدیث متواتر ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں کچھ شبہ ہے اسکو حدیث مشہور کہتے ہیں تیسری قسم میں احتمال کذب و شبہ و دوزن ہیں اسکو حدیث آحاد کہتے ہیں مشہور صحابہ کے زمانے میں آحاد کی طرح تھی پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں مشہور ہو گئی اور امت نے اسکو قبول کیا پھر متواتر کے کردہ صحابہ کے زمانے میں بھی مشہور تھی تو اسکے تینوں زمانے ایسے ہیں جن میں وہ شہرت پذیر رہی اور یہ تینوں زمانے ایسے ہیں جن کی خبر آنحضرتؐ نے دی ہے چنانچہ عمران بن حصین سے

بخاری و مسلم و ابوداؤد و نسائی و ترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 غیروا متی ذہنی تم الذین یلوہم ثم الذین یلوہم یعنی میری تمام امت میں وہ عصر بہترین جو میں موجود  
 ہوں پھر اس زمانے کے لوگ بہترین جو میرے عصر سے ملے ہوئے ہیں پھر وہ لوگ بہترین جو ان سے متصل ہیں  
 اور جس روایت کو ان تینوں قرون کے کثیر آدمی نقل کرینگے وہ ضرور متواتر ہوگی اور مشہور ہے دوسرا  
 اور تیسرے قرن میں شہرت حاصل کی اور ان لوگوں نے اسکو لکھا جسکے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا تو ہم  
 پیدا نہیں ہوتا اور احادیث پہلے اور دوسرے اور تیسرے قرن میں اس طرح نقل کی جاتی ہو کہ اُس کے راوی  
 حد تو آخر کو نہیں پہنچتے اور اعتبار ان ہی تینوں قرن کی شہرت اور عدم شہرت کا ہے اسلئے کہ بعد ان  
 قرون کے تو احادیث بھی اُست میں مشہور ہو گئی اور امت نے اُسکو سر اور آنکھوں پر رکھا متواتر کے اتصال  
 میں کسی طرح کا شبہ نہیں یہاں نہ صورتہ شبہ ہے نہ معنی اور خبر واحد کے اتصال میں صورتہ معناد دونوں  
 طرح شبہ ہے صورتہ شبہ یہ ہے کہ تینوں قرون میں سے کسی قرن میں مشہور نہ ہوئی اور شبہ معنوی یہ ہے کہ  
 اُسے تینوں قرن کی امت میں مقبولیت حاصل نہیں کی اور مشہور میں صرف صورتہ شبہ ہے اسلئے کہ وہ احادیث  
 الاصل ہے اور شبہ معنوی اُس میں نہیں اسلئے کہ قرون ثلثہ کی امت نے اُسکو قبولیت کے ساتھ اخذ کیا ہے  
 اور قرن ثالث کے بعد تو اکثر روایات احادیث طریق تو اس کے نقل کی گئی ہیں کیونکہ اس وقت میں لوگ نقل  
 احادیث کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے تھے اور کتب میں انکو جمع کرنے لگے تھے اور احادیث میں احتمال کذب  
 ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بنی علیہ السلام کے اصحاب کا غالب حال اگرچہ صدق کو چاہتا ہے مگر یہ ضرور  
 نہیں کہ ان کا نقل کرنا ایسا صادق ہو کہ اُس میں کذب کا بالکل احتمال ہی نہ ہو اگر انکی ہر نقل قطعی طور پر  
 صادق تسلیم کرنے کے قابل ہو تو مشہور اور احادیث سے بھی علم یقینی واجب ہو اور کوئی روایت انکی ظنی  
 نہ ہے لیکن چونکہ انکی نقل میں کذب کا احتمال ہے تو جو روایت کہ متواتر نہیں پس اگر وہ قرن اول سے  
 آخر تک احادیث تو اس میں کذب کا احتمال بسبب سہو و نسیان کے ہے اور اگر صرف قرن اول میں احادیث  
 تو اس میں بھی راوی کے کذب کا احتمال ہے مگر یہ احتمال نہایت کمزور ہوتا ہے کیونکہ بنیاد اسکی صرف اس  
 خیال پر ہے کہ شاید راوی سے خطا ہو کذب ہو گیا ہو اور خدا جھوٹ روایت کرنے کا احتمال کسی راوی  
 کی روایت میں نہیں کیونکہ غالب حال ان کا عیب کذب سے سزاوارہ صدق و صفاست مگر یہ ہونا چاہتا ہے  
 جمہور حنفیہ نے حدیث کی تقسیم باعتبار اتصال کے اس طرح کی ہے اور علماء حدیث کے نزدیک تقسیم یوں ہے

متواتر اور آحاد متواتر وہ ہے جسکو ہر زمانے میں اتنا بکثرت لوگوں نے روایت کیا ہو کہ عقل ان کے  
 جھوٹ پہنے کو محال جانے اور آحاد وہ ہے جسکی روایت میں اتنی کثرت نہ ہو آحاد کی تین قسمیں ہیں مشہور  
 عزیز اور غریب مشہور وہ ہے جسکو ہر زمانے میں تین یا زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو اور عزیز وہ ہے  
 جسکو ہر زمانے میں دو راویوں نے روایت کیا ہو اور غریب وہ ہے جسکی روایت کسی زمانے میں ایک  
 ہی راوی سے ہو اور یہ تینوں قسمیں صحیح ہیں اور واجب العمل ہیں کیونکہ صحیح کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ  
 اسکے راوی ہر زمانے میں ایک سے زیادہ ہوں امام محمد بن اسماعیل بخاری کی کتاب میں احادیث  
 صحاح اعلیٰ قسم کی ہیں مگر ان کے ہاں بھی دو راویوں کا روایت کرنا شرط نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ  
 غریب بھی صحیح کی قسم سے ہے۔ ابو بکر جصاص مازی اور ابو منصور بقنادی اور ابن خلدی کے نزدیک  
 مشہور متواتر کے قبیل سے ہے اور یہ تیسرا مذہب ہے بہر صورت متواتر میں اتصال کامل ہونا ضروری  
 آحاد مشہور میں ناقص محدثین اس حدیث کو جو حضرت تک پہنچے مرفوع کہتے ہیں جیسے کہیں کہ یہ حدیث  
 آنحضرت نے فرمائی ہے یا یہ کام آنحضرت نے کیا یا یہ تقریر آنحضرت نے کی یا کہیں کہ ابن عباس سے  
 یہ حدیث مرفوعاً آئی ہے یا کہیں کہ رفع کیا اسکو ابن عباس نے اور جو صحابہ تک پہنچے اسکو حدیث  
 موقوف کہتے ہیں جیسا کہ کہیں کہ یہ بات ابن عباس نے کہی یا ابن عباس نے تقریر کی یا کہیں کہ یہ  
 حدیث ابن عباس پر موقوف ہے اور جو حدیث تابعین تک پہنچے اسکو مقطوع کہتے ہیں اور مشہور ہے  
 کہ موقوف اور مقطوع کو اثر کہتے ہیں اور ہر حدیث میں سند اور اسناد اور متن ہوتی ہے سند اور اسناد  
 حدیث کے راویوں کو کہتے ہیں اور متن الفاظ حدیث کو۔ حدیثیں باعتبار سند کے تین قسم ہیں صحیح اور  
 حسن اور ضعیف صحیح اعلیٰ مرتبہ ہے اور ضعیف دنی اور حسن متوسط صحیح وہ ہے کہ کتاب میں سند مصنف سے  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک ہو اور راوی صاحب عدالت و صاحب ضبط ہو اور حدیث کو پہنچانے  
 کے وقت راوی مسلمان اور عاقل و دربان ہو پس اگر یہ صفتیں راوی میں پوری پائی جائیں تو اسکی  
 حدیث کو صحیح لڑا کہتے ہیں اور اگر کچھ قصور اس میں ہو اور کثرت طرق سے وہ نقصان پورا ہو جائے اسے  
 صحیح غیر کہتے ہیں اور اگر نقصان پورا نہ ہو اسکو حسن کہتے ہیں اور حدیث ضعیف وہ ہے کہ یہ جو شرائط حدیث  
 صحیح اور حسن میں معتبر ہیں ان میں سے ایک یا زیادہ اس میں سے مفقود ہوں اور راوی اسکا عدالت  
 یا ضبط نہ رکھتا ہو حسن بھی اگرچہ صحیح حدیث کی طرح ہوتی ہے لیکن اسکے راویوں کا حفظ اور یاد رکھنے کے

راویوں کے برابر نہیں ہوتے ہر حید مقبول درجہ اور واجب اعلیٰ درجہ میں لیکن صحیح حدیث نہایت  
مقدم اور افضل ہے حسن صحیح سے رتبہ میں کم ہے اور ضعیف حدیث میں یا تو کوئی راوی درمیان ساقط  
ہوتا ہے یا مطعون ہوتا ہے اور یہ قسم مرد و سہم اور طعنہ راوی کا یہ ہے کہ وہ جھوٹا ہو تو اسکی حدیث کو موقوف  
کئے ہیں یا اسپر جھوٹ کی تہمت لگی ہو تو اسکو مسترک کئے ہیں یا راوی غلطی بہت کرتا ہو یا غافل ہو یا اکثر اہل  
ہو یا فاسق ہو یا بے مٹی ہو تو اسکی حدیث کو منکر کئے ہیں اور مقابل منکر کے معرک سے یا اسکی روایت متعدد  
لوگوں کے مخالف ہو تو اسکو شاذ کئے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں بظاہر سحت کی تمام شرطیں  
پائی جاتی ہیں لیکن وہ قابل استدلال نہیں ہوتی اس قسم کی حدیثوں کی تیز بڑ محدثین کو نہایت فخر ہے  
اور اسکو ایک قسم کا الہام سمجھتے ہیں اس قسم کو مسلل کئے ہیں علی بن المذنی جو بخاری کے استاد تھے ان کا  
قول ہو الہام ولو قلت للقیم بالعلیٰ من ذلکم لکن ذلک بدیعینی یہ الہام ہے اور اگر تم اہل علل سے بوجھو کہ  
تھے کیونکر اسکو مسلل کہا تو وہ کوئی دلیل نہیں پیش کر سکتا محدث ابو حاتم سے ایک شخص نے چند حدیثیں  
بوجھیں انھوں نے بعض کو درج بعض کو باطل بعض کو منکر بعض کو صحیح بتایا بوجھنے والے نے کہا کہ آپ کو  
کیونکر معلوم ہو اکیا راوی نے آپ کو ان باتوں کی اطلاع دی ابو حاتم نے کہا نہیں بلکہ مجھ کو ایسا ہی معلوم  
ہوتا ہے سائل نے کہا تو کیا آپ علم غیب کے مدعی ہیں ابو حاتم نے جواب دیا کہ تم اور ماہرین فن سے بوجھو اگر  
وہ میرے ہمزبان ہوں تو سمجھنا کہ میں نے یہ جانیں کہا سائل نے بوزرعہ سے یہ حدیثیں جا کر دریافت کیں  
انھوں نے ابو حاتم کی موافقت کی تب سائل کو تسکین ہوئی بعض محدثین کا قول ہو انھیں جبر علی  
قلوبہم لا یمکنہم ردہ وہیئۃ نفسانیۃ کا معدل بھری یعنی وہ ایک شے جو ائمہ حدیث کے  
دل پر دار ہوتا ہے اور وہ اسکو رد نہیں کر سکتے اور نفسانی اثر ہے جس سے گریز نہیں ہو سکتا محدثین کا  
یہ دعوئے بالکل صحیح ہے بے شبہ فن روایت کی مارت سے ایک ملکہ یا ذوق پیدا ہوتا ہے جس سے  
خود تیز ہو جاتی ہے کہ یہ قول رسول اللہ کا ہو سکتا ہے یا نہیں مہول حدیث ظنی اور اجتہادی ہے یہی  
وہ ہے کہ محدثین کو احادیث کی صحت و عدم صحت میں باہم اختلاف ہوتا ہے ایک محدث ایک حدیث  
کو نہایت صحیح مستند واجب اعلیٰ قرار دیتا ہے دوسرا اسی کو ضعیف بلکہ موضوع جاتا ہے۔

وہ متواتر کے انفال کامل کی نصف بطور اہل مہول فقہ کے یوں بیان کرتے ہیں فالمتواتر ما نقلہ جماعۃ عن

جماعۃ لا یصور تو افصم علی الکذب لکن یضم والصل بک ہذا پس متواتر ہے جسکو اتنے  
 آدمی نقل کریں کہ انکا اتفاق کر لینا ایک جھوٹی بات پر ممکن نہ ہو بوجہ انکی کثرت کے دل سے آخر اساد تک برید تواتر  
 ہی کی تصریح نہیں پائی جاتی کہ اگر کوئی جماعت کسی ایسی بات کی خبر دے کہ عقل انکے جھوٹ بولنے کے محال نہ جانتے تو اسے  
 متواتر نہیں کہیں گے متواتر کے رادینکی تعدد متعین نہیں مگر بعض نے کہا ہر کم سے کم چار آدمی خبر متواتر کے رادین ہوں قیاس  
 انھوں نے شہر زنا کیا جو چار آدمی کی گواہی پر ثابت ہوتا ہے ابو بکر باقلانی نے کہا ہے کہ چار آدمیوں سے تواتر ثابت  
 نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر سب آدمیوں کی خبر سے علم دافعی کا فائدہ حاصل ہو سکتا تو شہود زنا میں تزکیہ کی  
 حاجت نہ ہوتی مگر یہ قول قاضی صاحب کا صحیح نہیں کیونکہ تزکیہ شہود کا شارع کے واجب کر دینے کی وجہ سے ہر  
 کچھ تفصیل یقین کے لیے نہیں اگرچہ پانچ گواہ ہوں گے تب بھی تزکیہ واجب ہو گا اور بعض علما کا مذہب  
 یہ ہے کہ پانچ آدمیوں کے روایت کرنے سے تواتر ثابت ہو تا ہے اور دلیل سپرہ ہو کہ معان میں بیان کیا  
 مرتبہ گواہی دی جاتی ہے بعض نے کہا ہے کہ سات آدمیوں سے کم سے تواتر ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ گتے  
 کے ٹھوڈے سے برتن سات بار دھویا جاتا ہے چنانچہ صحیحین اور جامع ترمذی وغیرہ میں ابو ہریرہؓ سے  
 مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جب گناہ تمہارے برتن میں ٹھوڈے لے آؤ اسکو سات بار دھو ڈالو اگر یہ غسل  
 درست نہیں کیونکہ یہ حدیث نسخ ہے اس حدیث سے جس میں تین بار دھونا کافی بتایا ہو یا یہ حکم ابتدائے  
 اسلام میں تھا بعد ازاں نسخ ہو گیا اور بعض کے نزدیک تواتر کے لیے دس آدمی ہونا چاہئیں کیونکہ دس  
 سے کم آدمیوں میں داخل ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ تواتر بارہ آدمیوں کی روایت سے ہوتا ہے کیونکہ اشہر  
 نے دین موسوی کے احکام پر پہنچانے اور اسکو شہر کرنے کے لیے بنی اسرائیل میں سے بارہ نقیب مقرر  
 تھے بعض کی رائے یہ ہے کہ تواتر کے لیے بیس آدمیوں کی روایت شرط ہے اور اس مطلب پر قیاس اس  
 آیت سے کرتے ہیں۔ یا ایہا البنی حنظل لومنین علی النفاق لکن منکم عتھن صابرون  
 یغلبوا متین اسے نبی شوق ولاسلماؤن کو لڑائیوں کا اگر تم میں سے میں شخص صابر ہوں تو وہ سو پر  
 غالب ہوں اور بعض نے چالیس رادیوں کا ہونا شرط کیا ہے کیونکہ اشہر فرماتا ہے۔ یا ایہا البنی  
 حبک اللہ ومن تبعک من المومنین یعنی مے نبی تجھ کو کافی ہے اشہر اور جتنے تیرے ساتھ مسلمان  
 ہوئے ہیں مروی ہے کہ اس وقت میں صرف چالیس آدمی مسلمان ہوئے تھے اور نبی علیہ السلام احکام کے  
 آسان کرنے اور اسلام کے مشتر کرنے کے لیے مہوٹ ہوئے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ تواتر کے لیے

چالیس آدمی کافی ہیں اور بعض کے نزدیک ستر آدمیوں سے کم نہونا چاہئیں اور اس قول تک  
اس آیت سے کرتے ہیں واختار موسیٰ قنوم سبعین رجلاً لم یقتلہ یعنی منتخب کے موسیٰ نے شتر مرد  
اپنی قوم سے ہمارے پاس لانے کے لیے اور ہمارے وقت موعود پر انکو بھی شرف دینے کے لیے اور تحقیق  
سے کہ یہ حکمت فاسدہ ہیں صحیح یہ ہے کہ رداۃ کی تعداد تین تین اور نہ کوئی ایسا قاعدہ کلیہ جو جس سے  
یہ معلوم ہو سکے کہ اتنے راویوں کی روایت سے آواز حاصل ہو سکتا ہے صرف شرط یہ ہے کہ اتنے راوی  
ہوں کہ ان کی روایت سے یقین حاصل ہو جائے پس یقین کہیں تھوڑے آدمیوں کے بیان سے بھی  
حاصل ہو جاتا ہے اگر وہ فقہ و عادل ہوں مثلاً نقل القرآن واعداد الركعات و مقدار  
الزکوۃ مثال متواتر کی قرآن اور اعداد رکعات و مقدار زکوۃ کا رسول طیبہ السلام  
سے ہمارے زمانے تک منقول ہونا ہے متواتر کی تین تین ہیں را۱، آواز سکوتی اور وہ یہ ہر کایک  
جماعت میں سے صرف ایک آدمی خبر دے اور باقی کچھ زبولین گرائے تھوڑے سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس  
خبر کو جھوٹ نہیں جانتے اگر جھوٹ جانتے تو فوراً تردید کر دیتے را۲، آواز سنوئی اسے کہتے ہیں کلمات  
میں سے ہر ایک آدمی خبر دے مگر ایک کے الفاظ دوسرے کے الفاظ سے مختلف ہوں اور حکم ایک ہی ہو  
ان میں سے ہر ایک کی خبر کو خبراً ماد بولتے ہیں اور احادیث کی روایات اس طور پر کثرت ہیں را۳،  
آواز لفظی ہے کہ جماعت کے تمام آدمی متفق اللفظ ہو کر بیان کریں یہ متواتر کی علی قسم سے ایسے آواز  
کے پاسے جانے میں اختلاف ہے ایک گروہ کہتا ہے کہ سنت میں ایسا آواز موجود نہیں ہے اور دوسرے  
گروہ کے نزدیک موجود ہے یہ چھوڑ دو روایتیں اسی قبیل سے ہیں را۱، انہا کا اجمال بالنیات  
را۲، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکو یعنی گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر پر را۳، من  
کذب علی متعمداً فلینبوا مقعدہ من النار یعنی جو شخص مجھ پر جھوٹ بنائے پس چاہیے  
کہ وہ اپنا ٹھکانہ و رزخ میں ڈھونڈے بعض کہتے ہیں کہ اس کجی حدیث کے درجہ کو اور حدیث  
متواتر نہیں پہنچتی چنانچہ بعض نے لکھا ہے کہ بیانشہ اسکے راوی ہیں جنہیں عشرہ مشرہ بھی ہیں  
را۴، لا یوزن فانزکناہ صدقۃ یعنی ہم انبیاء میراث نہیں چھوڑتے جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں صدقہ  
سم را۵، ان هذا القرآن انزل علی سبعۃ احرف یعنی یہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا  
گیا ہے اس حدیث کو میں صحابیوں نے روایت کیا ہے را۶، انکم سترون ربکم یوم القیامۃ

لکھتا ہے: هذا القدر المبلغ اليه قربة یعنی قریب ہے کہ تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے جیسا کہ اس جائزہ کو جو دعویٰ میں دیکھتے ہو اس حدیث کو میں صحابیوں نے روایت کیا ہے اور کھو کہ قرآن تو اثر قطعی کے ساتھ ثابت ہے اور اعداد و کمات اور مقادیر و زکوٰۃ تو اثر منوی کے ساتھ۔ والمستوهلما

کان اول کالاحاد ثم اشتق في العصر الثاني والثالث وقلقت الا مئة بالقبول فصار کالمتمم حتى فصل بك مشهور حدیث وہ ہے کہ ابتدائیں اس کا سلسلہ اسناد حدیث آحاد کی طرح ہو پھر عصر ثانی تا بعین اور عصر ثالث تبع تابعین میں شہرت پا گئی ہو اور امت محمدیہ کے علمائے دیکھو قبول کر لیا ہو وہ قرن ثانی و ثالث میں گویا متواتر ہو جاتی ہے اور بدستور میرزا نے تک یہی شہرت اور تو اثر بعین رہا ہے اور ایسی حدیث کتاب اشترک زیادتی جائزہ اور بالکل کتاب کا نسخہ جائز نہیں

مثلاً حدیث المسلم علی الخفاف مثلاً موزون پر مسج کرنے کی حدیث مشہور ہے قرآن مجید سے دھونے پیر کا ثابت ہے اس پر مسج موزوہ کی حدیث نے زیادتی کی ہے اس باب میں حدیثیں بہت آئی ہیں امام ابو حنیفہ نے علامت اہل سنت میں مسج خفین کو داخل کیا ہے اور فرمایا کہ میں نے مسج موزوہ کا اس وقت حکم کیا کہ میرے پاس مانند روشنی روز کے آیا اور ایسا ہی سببائے مری ہے اور ائمہ اربعہ نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ جو مسج موزوہ کا جائز نہیں رکھتا وہ بدعتی ہے اور اس باب میں قریب تین صحابیوں سے روایت ہے اسی وجہ سے اس حدیث کو بعض لوگوں نے متواتر لکھی سمجھا ہے والوجہ فی باب الزنا

اور زنا کی سزا میں جہم ہونے کی حدیث بھی مشہور ہے چنانچہ ترمذی نے حضرت عثمان سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ میں نے خون مرد مسلمان کا کمر قین بسبب کفر ہو بعد ایمان کے زنا ہو بعد احسان کے قتل نفس ہو بغیر حق کے اور بخاری و مسلم نے بھی ابن مسعود سے اس مضمون کو روایت کیا ہے ثم للتواتر وجوب لعلم القطعي حدیث متواتر سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے مصنف

نے علم کے ساتھ قطعی کی قید لگا دی ہے اگر قطعی کی قید نہ لگے تب بھی علم قطعی و یقینی مراد ہوتا کیونکہ خیریات میں جب مطلق علم ہوتے ہیں تو وہی علم مراد ہوتا ہے جو یقین کے معنی میں ہے اور نظام مستزلی یہ کہتا ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا بلکہ اس سے صحت ایمان حاصل ہو جاتا ہے جس میں جانب صدق رائج ہوتی ہو اگر مرتبہ یقین کو نہیں پہنچتی لیکن یہ قول مردود ہے اس لیے کہ انبیاء اور ان کے معجزات اسی آثار کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں تو جبکہ آثار یقین کا



قائدہ نہ بننے گا تو ان کی نبوت کی نسبت علم و یقین ثابت نہ ہو سکے گا اور یہ سراسر کفر و منکرین کے  
 دلائل یہ ہیں ۱، متواتر کے رادوں میں سے ہر ایک رادی کی خبر میں کذب کا احتمال ہے تو  
 جبکہ کئی ایسے رادی جمع ہو جائیں گے تو کذب کا احتمال اور بڑھ جائیگا نہ کہ یقین کا فائدہ  
 حاصل ہو سکے گا جواب اس کا یہ ہے کہ مجموعے سے ایک ایسا امر حاصل ہو جاتا ہے جو واحد  
 سے حاصل نہیں ہو سکتا چنانچہ کئی تاریخ جمع کر کے ذکر بنائی جاتی ہے تو وہ ایک تاریخ ضرور  
 مضبوط ہوتی ہے اور دیکھو ایک ایک سپاہی کا شہر دن کو فتح کر لینا عادتہ محال ہے مگر سب  
 سپاہیوں کا مجموعہ جو ایک لشکر ہوتا ہے وہ فتح کر لیتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل کے حکم  
 میں اور واحد کے حکم میں فرق ہے ۲، اگر متواتر کے لیے یقین کا فائدہ بنتا ضرور ہو تو  
 یہود میں جو حضرت موسیٰ سے متواتر منقول ہے کہ میرا بند کوئی نبی نہ ہو گا اسی طرح یہودیہ  
 جو خبر دیتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ مصلوب ہوئے تھے تو یہ دونوں خبریں قابل تصدیق ہوں  
 جواب اس کا یہ ہے کہ ان خبروں کا تو اثر ممنوع ہے اس لیے کہ تو اتر میں یہ ضرور ہے کہ ہزاران  
 میں اتنا بکثرت لوگوں نے اسکو روایت کیا ہو کہ عقل انکے جھوٹ ہونے کو محال جانے اور ان  
 دونوں خبروں میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ دین موسوی کے مؤید ہونے کی خبر بعض یہود  
 نے اپنی طرف سے اختراع کر لی ہے پھر انھوں نے دوسری جماعت کو خبر کی یہاں تک کہ زمانہ  
 درمیانی میں اس میں تو اثر پیدا ہو گیا اور حضرت عیسیٰ کے مصلوب ہونے کی خبر بھی متواتر  
 نہیں کیونکہ ابتدا اسکی وسط کی طرح نہیں ہے ابتدا میں اس کے خبروں کی تعداد اتنی نہ تھی  
 کہ اس سے تو اثر کا فائدہ حاصل ہوتا اور تو اثر حقیقی یہ ہے کہ خبر کا تو اثر ابتدائی زمانے میں اور  
 درمیانی زمانے میں اور پچھلے زمانے میں برابر ہو نہیں سکتا جب سے وہ خبر شروع ہوئی ہے اور جہاں تک  
 اس ناقل تک پہنچی برابر تو اثر اس میں موجود رہے پہلا زمانہ ظہور خبر کا ہے اور پچھلا زمانہ ناقل  
 تک پہنچنے کا پس جو خبر اول میں اس طور پر نہ ہو گی وہ آمادہ اصل بھی جائے گی پس اگر ایسی خبر  
 آگے چل کر زمانہ وسطی میں اور پچھلے زمانے میں شہرت پکڑے گی تو وہ مشہور کلائے گی اسی قبیل  
 سے ہیں وہ روایتیں جناب علی کے خلیفہ بلا فصل ہونے کے باب میں جو شیعہ میں متواتر بھی جاتی ہیں  
 کہ ان کو اول کسی شیعہ نے اختراع کر کے سرور کائنات کی طرف منسوب کر دیا پھر شیعوں میں

وہ ایسی پھیلین کہ متواتر بتائیں جیسے سلوا علی علی بامرة المؤمنین واسمعوا لہ  
 واطیعوا۔ ویتعلموا ولا یقلعوا یعنی سلام کر ڈیٹی کو بطور امیر المؤمنین کے اور سنو اس سے  
 اور اطاعت کر داسکی اور سیکو اس سے اور نہ سکھاؤ اسکو (ایضاً) یا علی امتاخی وامت  
 وارث علی وامت الخلیفۃ من بعدی وامت قاضی دینی یعنی اسے علی تم میرے بھائی  
 ہو اور تم میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے بعد خلیفہ ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو۔  
 جمہور کا مذہب یہ ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے اور گہنی مستزلی  
 اور ابوالحسن مستزلی اور امام الحرمین شافعی کے نزدیک وہ استدلالی ہے اور سید مرتضیٰ امامیہ اور  
 آدمی نے اس کے ضروری و استدلالی ہونے میں توقف کیا ہے ضروری اسے کہتے ہیں جس میں غور و  
 تامل درکار نہ ہو اور ترکیب محبت اور ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع نہ ہو علم ضروری میں احتمال  
 نفیض کا نہیں اور نہ کسی کے شک ڈالنے سے زائل ہو سکتا ہے بخلاف استدلالی کے  
 کہ وہ غور و فکر کے ساتھ حاصل ہوتا ہے پس جس نے متواتر کے علم کو استدلالی مانا ہے وہ کہتا ہے  
 کہ اس کے لیے ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع ہوتی ہے جن سے وہ پیدا ہوتا ہے جواب اس کا یہ ہے  
 کہ بعض ضروریات میں بھی تو مقدمات کی ترتیب ہوتی ہے مگر وہ استدلالی نہیں ہو سکتے دراصل  
 استدلالی وہ ہے جس کا حصول ترتیب مقدمات پر موقوف ہو اور یہاں ایسا نہیں اس لیے کہ جو شخص  
 طریق استدلال اور ترکیب محبت کی سمجھ نہیں رکھتا جیسے بے وقوف اور بچہ اسکو بھی علم ضروری  
 حاصل ہو جاتا ہے ویکن ددہ کفر یعنی متواتر کے انکار سے کفر لازم آجاتا ہے کیونکہ ایک  
 جماعت غیر معصومہ کا کسی ایسے امر پر اتفاق کر لینا جو بالکل بے اصل ہو عقل کے نزدیک مستحیل ہے  
 اور عقل کبھی یہ تجویز نہیں کرتی کہ بھلے آدمیوں کی ایک جماعت کسی بھوٹی بات پر اتفاق کرے پس  
 جب کسی بات پر ایک جماعت اتفاق کرے گی تو وہ امر حق ہوگا اور نفس الامر میں ضرور ثابت  
 ہوگا اگرچہ اس کے کذب پر اتفاق کرنے کا امکان عقلی سلب نہیں ہو سکتا مگر ذوق سلیم کو اس  
 بات پر بھروسہ ہے کہ جو چیز جو ثابت ہوئی ہے اس کا ثبوت نفس الامر میں ہوتا ہے پس  
 شروع میں جو امر تواتر کے ساتھ ثابت ہوا اس کا انکار کفر ہو۔ واللہ یہود و مجسمہ الطامنیۃ  
 اور حدیث مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے طمانیت سے مراد یہ ہے کہ اس سے جو علم پیدا ہوتا ہے

آئین کسی قدر شبہ کو گنجائش ہوتی ہے مگر وہ شبہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے بلکہ  
 نفس کو خبر مشہور سے تسکین حاصل ہو جاتی ہے اسی لیے اسکے علم کا نام علم طمانیت مقرر ہوا ہے لیکن اگر  
 درک یقینی ہو تو اسکا اطمینان یہ ہے کہ یقین زیادہ ہو جائے جیسا کہ کسی کو کہہ اور مدینہ کے موجود ہونے کا  
 یقین ہے تو جب وہ آنکھ دیکھ لیگا تو یقین بڑھ جائیگا اور کامل ہو جائیگا اس آیت میں بے طمانن  
 قلبی سے اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔ واذ قال ابراہیم رب انی کفّ تخیل موقی قال ولم  
 نومن قال بلنی ولكن بطمئن قلبی یعنی جب کہا ابراہیم نے اے رب دکھا بھکو کیونکر بلا لیگا  
 تو مردے فرمایا کیا تو نے یقین نہیں کیا کیا کیون نہیں لیکن اس واسطے کہ اطمینان ہو میرے دل کو اور اگر  
 درک ظنی ہو تو اسکا اطمینان یہ ہے کہ جانب ظن کو رجحان حاصل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ یقین کی حد  
 میں داخل ہو جاتا ہے اور یہاں طمانیت سے یہی مراد ہے یعنی روایت مشہور سے ایسا ظن حاصل  
 ہوتا ہے جو یقین سے قریب ہوتا ہے اس لیے مشہور روایت سے وہ حکم مستفاد ہوتا ہے جو یقین سے حکم ہوتا  
 ہے اور اصل ظن سے قوی ہوتا ہے اسی لیے اسکی تیسرے یقین کے ساتھ بھی کرتے ہیں غنیت تو  
 آمادہ لاصل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور قوت ثبوت شہرت یعنی جم غفیر کے قبول کرنے  
 کے سبب سے پس مشہور متواتر سے کم اور آحاد سے بالا ہوگی اور دونوں میں برزخ ہوگی اور  
 دونوں کی مشابہت اس میں موجود ہے۔ ویکون ردہ بدعۃ اور اسکا رد کرنا بدعت ہے  
 کیونکہ اس میں اہل قرن ثانی کا تخطیہ لازم آتا ہے جنہوں نے اسکو قبول کیا ہے اور علما کا تخطیہ  
 خطا ہے مگر ابو بکر جصاص کے نزدیک چونکہ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے اس لیے اس سے علم یقین  
 ثابت ہوتا ہے اور فرق اسکے علم میں اور خاص متواتر کے علم میں یہ ہے کہ متواتر کی قطعیت ضروری  
 ہے اور مشہور کی قطعیت استدلالی اور حاصل اختلاف کا اس بات کی طرف رجوع کرتا ہے کہ  
 جمہور کے نزدیک مشہور کا منکر گناہگار ہے اور ابو بکر کے نزدیک کافر مگر شمس لائے کہتے ہیں کہ  
 مشہور کے انکار سے کفر نہ لازم آنے پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف احکام  
 میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ خلاف کا ثمر یہ ہے کہ جصاص کے نزدیک بوجہ قطعی ہونے کے خبر مشہور  
 کلام اتنی کے معارض ہو سکے گی اور ہر طرح اسکا نسخ کر سکے گی بخلاف جمہور کے کہ اسکے نزدیک  
 اس سے صرف کلام انہی کے اطلاق کی تنقید ہو سکتی ہے اور متواتر کے انکار سے بالاتفاق

کفر لازم آتا ہے کیونکہ اسکے انکار کرنے سے رسول کی تکذیب ہوتی ہے اور رسول کی تکذیب کفر ہے اور علما کا تخطیہ کفر نہیں اور بڑی وجہ مشہور سے انکار سے کافر ہونے کی یہی ہو کہ وہ آحاد الامل

ہے اور اسی میں صورۃ شبہ موجود ہے۔ ولا خلاف بین العلماء فی لزوم العمل بجماعہ واما الکلام فی لاحاد اور علما کے اتفاق سے عمل متواتر اور مشہور پر کرنا لازم ہو گا سو اسکے نہیں کہ کلام حدیث آحاد میں سے متواتر و مشہور پر عمل لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متواتر کا صادر ہونا بنی علیہ السلام سے صحت کو پہنچتا ہے اور جن ذریعوں سے وہ جناب سرور کائنات سے ہم تک پہنچتی ہے اسکے ثبوت میں کوئی شبہ نہیں پس ایسی خبر پر عمل لازم ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے اور مشہور کے ثبوت میں اگرچہ کسی قدر شبہ ہے مگر وہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے ایسی حالت میں اس پر بھی عمل لازم ہوا اور آحاد میں کلام ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اسی میں احتمال کذب کا بھی ہوتا ہے اور اسکے ثبوت میں بھی شبہ ہوتا ہے اس لیے وہ خبر متواتر اور آحاد کے بلے کی نہیں ہو سکتی چنانچہ مصنف آگے اس کی بحث شروع کرتے ہیں۔ فنقول خیر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد او واحد عن جماعة

او جماعة عن واحد ولا عباق للعدد اذا لم یبلغ حد المشہور پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جس کو ایک راوی دوسرے ایک راوی سے نقل کرے یا ایک راوی جماعت سے روایت کرے یا جماعت راویوں کی ایک راوی سے روایت کرے اور راویوں کی تعداد کا اعتبار نہیں جب تک حدیث مشہور کی حد تک نہ پہنچے یعنی اسکے راویوں کی تعداد کسی قدر ہو وہ آحاد سے اس کثرت سے وہ مشہور اور متواتر نہیں بن سکتی جب تک متواتر اور مشہور کی حد کو نہ پہنچ جائے۔ یہ چونکہ خبر مشہور سے کم ہے اس لیے اس سے کتا بہ بشر پر زیادتی نہیں ہو سکتی خبر واحد سے علم یقینی اور علم طائیت نہیں حاصل ہو سکتا کیونکہ اس کا راوی مصوم نہیں ہوتا گو کہ عادل یا دلی ہو مگر ان اوصاف سے اس کی خبر میں قطعیت نہیں آسکتی مگر ہم کہہ رہے ہیں کہ وہ بھول گیا ہو یا غفلت واقع ہو گئی ہو کہ جو چیز سنی تھی اور جو نہ سنی تھی ان میں تمیز نہ کرنے پایا ہو اور جو نہ سنا تھا اس کو سنا ہو یا سمجھ کر جبردی ہو یا اس سے بھول چکا ہو گئی ہو متواتر حد و ثناء قطعی ہے اور بقاء و ثقی ہے کیونکہ ارتقاء اور نسخ کے قابل ہے اور آحاد حد و ثناء قطعی ہے اور بقاء و ثقی ہے اور مراد شکلی سے یہ ہے کہ اس کا ثبوت بقا سے متواتر کے ثبوت سے ضعیف ہے نہ یہ کہ بقاء اس کی حقیقی طور پر شکوک ہے اگر ایسا ہوتا تو حجت کے قابل نہ رہتی متواتر سے

ہر ایک کو یقین کامل حاصل ہوتا ہے خواہ اس کو بھی اور عوام کو بھی اور آحاد سے ایسا علم غنی حاصل ہوتا ہے بلکہ کسی قسم کا رجحان نہیں ہوتا اور عمل واجب ہونے کے لیے ظن بھی کافی ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں وہو واجب العمل بہ فی الاحکام الشرعیۃ یعنی خبر آحاد احکام شرعیہ میں عمل کرنے کو واجب کرتی ہے نہ علم یقینی اور علم طائیت کو یہ مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہ وہ علم کو واجب کرتی ہے اور نہ عمل کو۔ اور یہ امر عقلاً ثابت ہے اور بعض کے نزدیک نقلاً اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ اُس سے علم و عمل دونوں واجب ہوتے ہیں اسکے بعد ایک اور اختلاف ہے وہ یہ کہ امام احمد کے نزدیک علم اسکا ضروری ہوتا ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک استدلالی ہوتا ہے دوسرے مذہب بریون دلیل لاتے ہیں کہ عمل مستلزم ہے علم کو جیسا کہ اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے ولا تقف مالک بہ علم یعنی اُسکے پیچھے نہ چڑ جس بات کا تجھ کو یقین نہیں علم عمل کے لیے لازم ہے اور عمل اسکا لزوم ہے اور جبکہ ایسا ہے تو خبر آحاد پر عمل واجب ہو گا کیونکہ لازم لینے علم کی نفی سے لزوم یعنی عمل کی نفی ہوتی ہے پس داؤد ظاہری اور امام احمد کا یہ مذہب مقرر ہو گیا ہے کہ جب تک یقین حاصل نہ ہو خبر واحد پر عمل واجب نہیں اور تیسرے قول والے اپنے مذہب بریون حجت لاتے ہیں کہ جبکہ بقول جمہور خبر واحد سے عمل واجب ہوتا ہے تو علم بھی واجب ہو گا کیونکہ عمل بغیر علم کے نہیں لزوم یعنی عمل کے لیے لازم یعنی علم کا ہونا ضرور ہے دوسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اُنکے قول سے لازم آتا ہے کہ ظاہر آیات پر عمل نہ کرنا چاہیے کیونکہ علم یقین دہان منتفی ہے کیونکہ ان کی دلالت ظنی سے تیسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اُنکے بیان سے یہ لازم ہوتا ہے کہ منظون الدلالہ سے علم یقین کا فائدہ حاصل ہو اور یہ نہایت سخیف ہے اور دوسرے مذہب کی تائید میں یہ آیت جو پیش کی ہے اُس سے یا تو یہ مراد ہے کہ جھوٹی گواہی بغیر واقفیت کے نہ دینی چاہیے یا مراد یہ ہے کہ ایسی چیز کے نتیجے میں پڑا کر جس کا تجھ کو کسی وجہ سے علم نہیں یعنی نہ علم قطعی ہے نہ ظنی یا یہ عقائد ایمانیہ سے مخصوص ہے اس لیے کہ ظن کی ابتلع عقائد ایمانیہ میں حرام ہے اور یا یہ خطاب خاص جناب سرور کائنات کی طرف ہے اور یہ ان کے خصائص میں سے ہے اس لیے کہ اُنکو ہر چیز کا علم بوجہ نزدل وحی کے ممکن تھا اور یہ بات اور کسی کو آحاد امت میں سے میسر نہیں اس لیے امتیاز کو ظن کی اتباع لازم ہے اور آنحضرت کو جائز نہ تھی

ان کو وحی کا انتظار کرنا چاہیے تھا تا کہ علم قطعی حاصل ہو جائے۔

خلاصہ تحقیق یہ ہے کہ خبر واحدہ اعلیٰ کا موجب ہوتی ہے اور دلیل اس پر کتاب و سنت اور اجماع اور عقل سے دلالت کتاب کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے فَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُذُنُوا لِكِتَابِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُمْ لَأَنْبِيَاءُ يُخْبِرُونَ عَنْكُمْ بِمَا أَنْتُمْ كَانُوا يَعْمَلُونَ لَئِنْ أَنتُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِمَا نُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنْ هَذَا الْقُرْآنِ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُنَزِّلُ اللَّهُ بِرُوحِنَا وَكَانَ أَشَدَّ حَقًّا لِنَبِيِّنَا أَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ آيَاتِ الْكِتَابِ وَلِتُرِيدُوا يُؤْمِنُوا بِهِ فَذُكِّرُوا لَكُمْ أَنَّكُمْ كَانُوا يُكْفَرُونَ عَنْهُ لَئِنْ أَنتُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِمَا نُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنْ هَذَا الْقُرْآنِ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُنَزِّلُ اللَّهُ بِرُوحِنَا وَكَانَ أَشَدَّ حَقًّا لِنَبِيِّنَا أَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ آيَاتِ الْكِتَابِ وَلِتُرِيدُوا يُؤْمِنُوا بِهِ فَذُكِّرُوا لَكُمْ أَنَّكُمْ كَانُوا يُكْفَرُونَ عَنْهُ

اور اگر وہ رد کر دے گی تو سب معاملات معطل ہو جائیں گے۔

یاد رکھو کہ خبر واحد اس راوی کی حجت قرار پاتی ہے جس میں یہ چار صفات ہوں جنکی تفصیل مصنف کرتے ہیں نہ خط اسلام الراوی پہلی شرط یہ ہے کہ راوی اسلام کے ساتھ شصت ہو اور اسلام یہ ہے کہ دل سے تصدیق کرے اس چیز کی جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور زبان سے اسکا اقرار کرے صرف پیغمبر کا سچا جانا ہی اسلام نہیں جب تک مرتبہ تصدیق و تسلیم کو نہ پہنچے اور باطن اس پر قرار نہ پکڑے اور راوی خبر کے اسلام میں بیان اجمالی شرط ہے کیونکہ حضرت نے اسی کو کافی سمجھا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ سنن اربعہ میں ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضرت کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں نے چاند دیکھا ہے آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ سوا اللہ کے کوئی معبود نہیں کہا ہاں پھر پوچھا کہ کیا گواہی دیتا ہے تو اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں کہا ہاں اسکے بعد حضرت نے اسکی خبر کو قبول کر لیا اور تفصیلی طور پر اسلام کے ثبوت میں بڑا حرج ہے اور چونکہ دین میں حرج کو دفع کیا گیا ہے اسلئے اجمال کو کافی سمجھا اور سننا اور تحمل حدیث کا قبل اسلام کے مستبر ہے البتہ ادا کرنا مستبر نہیں پس اسلام صرف ادا سے حدیث کی شرط ہے نہ سننے کی کیونکہ تحمل حدیث کے لیے وہ آدمی کافی ہے جو تیز کر سکتا ہو اسکی عقل پر بھروسہ ہو سکے اور غاہرا کہ کافر کی عقل میں کوئی نقصان نہیں تو پھر اگر وہ حدیث کو سن کر اسلام کی حالت میں بیان کرے تو کوئی مضائقہ نہیں وعد اللہ دوسری شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور عدالت صفت قلبی اور لگہ نفسانی ایسا ہے جس کی وجہ سے آدمی شقی پر ہیز گار اور بامروت ہو جاتا ہے اور اس سے التزام کے ساتھ تقویٰ اور مروت کے کام صادر ہوتے ہیں اور گناہ گبیرہ کرنے سے فوراً عدالت جاتی رہتی ہے گناہ صغیرہ پر اصرار بھی قاذع عدالت ہے اور اصرار کبھی تکرار سے پیدا ہوتا ہے جیسے ایک ہی صغیرہ کی بار بار موانعیت کرنا اور کبھی اصرار علی بھی ہوتا ہے مثلاً کسی صغیرہ کو کر کے ارادہ حتمی کرے اگرچہ ابھی دوبارہ نہ کیا اگر کوئی شخص مسنون کاموں مثلاً روزہ مسنون اور نماز مسنون وغیرہ کو ترک کرتا ہو تو یہ بات قاذع عدالت نہیں جب تک یہ شخص ان لوگوں میں شمار نہ کیا جائے جو امر مسنون میں شستی کرتے ہیں مروت کے ترک کرنے سے عدالت جاتی رہتی ہو مروت کے معنی

شرح میں بہین کہ خلاق اور عادات اپنے زمانے کے امثال و اقربان کے یا اُسے اچھے اختیار کو  
 یا اُس شہر کے جہان رہتا ہے مثلاً جن لوگوں کو بازار میں رہنے کی کسی پیشہ خواہ دکانداری کی وجہ سے  
 ضرورت ہے اُنکے علاوہ اور کسی کو بازار میں کھانا اور پینا خلاف عدالت ہے ہاں اگر بیابان کا علاقہ ہو  
 کہ روک نہ سکے تو اس حالت میں مجبور ہو گا یا بازار میں ننگے سر پھرنا یا بازار میں ایک کونے میں بیٹھ کر  
 پیشاب کرنا یا راستے میں چلتے ہوئے چیز کھا لینا خواہ بکثرت تمسخر کرنا اور حکایات مضحکہ بیان کرنی خواہ  
 اور غیر متاد ایسے کام جو اُسکے امثال و اقربان پر باعث مضحکہ ہوں سب خلاف مروت اور قاصد عدالت  
 ہیں مگر اس مروت کی کیفیت موافق احوال اور اشخاص کے انقباض و انبساط سے بدلتی رہتی ہے لیکن جو امور  
 سنون ہیں اگرچہ عوام انہیں پسند نہ کریں اُنکے فاعل کو اپنی جہالت کی وجہ سے بڑا جانی جیسے سرمہ  
 لگانا وغیرہ یہ امور خلاف مروت نہ ہونگے گناہ کبیرہ وہ ہے کہ شرع میں جسکے کرنے پر حد آئی ہو یا اسکے  
 کرنے پر عید مذاب کا آیا ہو قرآن اور حدیث صحیح میں یا شرع میں اُسپر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے  
 اس حدیث میں من تولی الصلوۃ متعمدا فقد کفر رواہ الطبرانی میں جس نے جان بوجھ کر  
 نماز چھوڑی وہ کافر ہوا یا اسکا فساد گناہ کبیرہ کی طرح ہو یا اس سے زیادہ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ  
 اسکی ممانعت آئی ہو اور ہنگ حرمت دین کا موجب ہو پس جہنم یہ بات خود وہ صغیرہ ہے اور کبیرہ  
 کے مراتب متفاوت ہیں بعض بہت بڑے اور بڑے ہیں بعض سے اگر کوئی یہ کہے کہ بخاری  
 نے اپنی صحیح میں عباد بن یعقوب سے روایت کی ہے حالانکہ بقول ابو بکر بن اسحق بن خزیمہ کے وہ  
 اپنے دین میں قسم سے اور نیز بخاری نے محمد بن زیاد اور جریر بن عثمان سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ  
 دونوں مشہور نام ہیں اور نیز بخاری و مسلم نے ابوسادہ و محمد بن حازم و عبید اللہ بن موسیٰ سے  
 احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونوں نہایت غالی تھے جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری و مسلم کی تخریج حجت  
 نہیں ہو سکتی کیونکہ سنی میں اختلاف ہے پس اہل بدعت کی روایت کے مقبول ہونے پر ایک  
 فرق کا زعم دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا و ضبطہ اور جو تھی شرط یہ ہے کہ راوی ضابط ہو ضبط  
 اسے کہتے ہیں کہ شکل کے کلام کو اول سے آخر تک سنے اور اسکی بات کے الفاظ اور ترکیب کلمات  
 پر لحاظ رکھے نہ یہ کہ کچھ حصہ کلام کا سنا ہو اور کچھ نہ سنا ہو اور نہ اُسکے الفاظ اور ترکیب عبارت پر  
 غور کیا ہو اور مسانی الفاظ کا سمجھنا بھی ضبط میں مشروط ہے خواہ ہنی لنوی ہوں یا اصطلاحی شرعی



کیونکہ صرف الفاظ کا غور سے سن کر یاد کر لینا روایت حدیث میں معتبر نہیں پس جو شخص صرف طوطے کی طرح الفاظ کو یاد کر لیگا وہ ضابطہ نہ سمجھا جائے نہ اسکی روایت شرف قبولیت پائے گی یہ مذہب حنفیہ کا ہے اور نہ اکثر علماء کے نزدیک صرف الفاظ کا یاد کر لینا کافی ہے مگر یہ اسے انکی بالکل کمزوری سے کیونکہ سننے کے انضباط سے مقصود معانی کا جاننا ہے نہ کورا الفاظ کا جان لینا ان قرآن میں ضرور نہیں کہ جو اسکی نقل کرے وہ اسے معانی کو بھی سمجھتا ہو کیونکہ قرآن کو ابراہیم نے بہت بڑی صحت کے ساتھ اور کامل ضبط عبارت کے بعد نقل کیا ہے اور اسکی عبارت فی نفسہ معجز ہے اور اس سے بھی احکام متعلق ہیں چنانچہ جنب اور عافص کو اسکا جھوٹا نسخہ ہے اور وہ غیر تبدیل سے محفوظ ہے اسلئے اسکو ایسے شخص کا نقل کرنا بھی صحیح ہے جو اس کے مطلب سے بالکل آگاہ نہ ہو ان جو شخص الفاظ معنی دونوں کا واقف ہو اسکا نقل کرنا بہتر ہے ترجمہ کرنا کسی غیر زبان میں تو مضائقہ نہیں مگر نقل بالسنی ممنوع ہے اس طرح کہ اس کے معنی کو کہا جائے کہ یہ قرآن ہے کیونکہ جب مفہوم قرآن کو کسی کے سامنے قرآن سمجھ کر روایت کیا جائیگا تو سامع اسی معنی کو قرآن سمجھے گا اور نماز میں اسکو پڑھے گا اور اس سے گمراہی لازم آتی ہے اور روایت حدیث کے ضبط کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ غفلت نہ کرے اور نہ بھولے اور نہ خشک کرے وقت سننے کے اور نہ وقت پہنچانے کے کیونکہ بہت سے ضابطہ غفلت و خشک کرنے کی وجہ سے غلطی میں پڑ جاتے ہیں بغیر ضبط اور عدم غفلت کے صدق حاصل نہیں ہو سکتا کثرت روایت ضبط کے معافی نہیں اگر جو بات کہتا ہے اسکو خوب یاد رکھتا ہو اور جو بات بیان کرے آگے پیچھے اسکے بیان میں اختلاف نہ آئے اور جو بات ایک دفعہ بیان کی ہے جب اسکو پھر بیان کرے تو اسکے پچھلے بیانات میں فرق نہ ہو و عقلہ اور جو تھی شرط یہ ہے کہ رادی صاحب عقل و تمیز ہو روایت حدیث کے لیے عقل کا کامل ہونا شرط ہو اور رادی آدمی کی عقل ہے پس ایسے موقع پر جب کمال عقل کا لفظ پاؤ تو اسے بلوغ کے معنی میں سمجھو پس بچے اور مستوہ کی بات معتبر نہ ہوگی کیونکہ انکی عقل قاصر ہوتی ہے اسلئے اس آدمی کی بات بھی معتبر نہ ہوگی کہ جس کے حفظ پر نیاں غالب ہو یا وہ اسے نفسانی سے اسکی عقل منسوب ہو عقل بلوغ رادی کے لیے اس واسطے شرط کی گئی ہے کہ بچہ غیر مکلف ہے تو اسپر کذب سے محترز رہنے کا اعتماد نہیں ہو سکتا اسلئے اسکی روایت میں شبہ ہے مگر اگر بلوغ کی قید ایسی حالت میں ہو کہ بات کا سننا اور اسکو بیان کرنا

دو دن ایک ہی وقت میں واقع ہوں اور اگر قبل بلوغ کے سننے اور بیان بعد بلوغ کے کرے تو اسکا قول بھی قابل پذیرائی ہے کیونکہ تحمل حدیث میں کوئی خلل نہیں تحمل روایات کے لیے تمیز کا ہونا کافی ہے اور تمیز کی کوئی حد نہیں اور وقت مقرر نہیں ابن صلاح نے کہا ہے کہ کم سے کم وہ عمر جس سے تمیز حاصل ہو جاتی ہے پانچ برس کی عمر سے محمود ابن ربیع کی پانچ برس کی عمر تھی کہ رسول پاک نے اسے یہاں کے کنوین کا پانی پیکر تفریح خاطر کے لیے اس کے منہ پر کلی ڈال دی اور یہ بات اسے یاد رہی اور بلوغ کے بعد اس کو اس نے روایت کیا اس واقعہ کی بنا پر ابن صلاح نے یہ رائے قائم کی ہو بلکہ بعض نے ابن صلاح سے بھی ایک قدم آگے بڑھا دیا ہے اور کہا ہے کہ صاحب تمیز ہو جانے کو چار برس کی عمر بھی کافی ہے اور محمود کی عمر اس وقت میں چار برس کی تھی پانچویں میں لگے تھے گران ملکا کا شک محمود کے واقعے کے ساتھ درست نہیں کیونکہ اس سے نہ یہ لازم آتا ہے کہ چار پانچ برس سے کم عمر والا تمیز دار نہ ہو اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ ہر بچہ اس عمر میں صاحب تمیز ہوتا ہے اور ابن عیین کے نزدیک کم سے کم عمر تمیز دار ہونے کے لیے ۱۵ برس ہیں مگر یہ بھی نہیں باطل کہ کوئی اندازہ صحیح مقرر نہیں کیونکہ بعض بچے تھوڑی سی عمر میں صاحب تمیز و فراست ہوتے ہیں اور بعض کو زیادہ عمر میں جا کر تمیز و فراست حاصل ہوتی ہے عقل و تمیز اللہ نے ہر آدمی کو جدا جدا طور پر عطا کیے ہیں وہ تبدیل ہوتے جاتے ہیں جس کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا اور کچھ تربیت و صحبت پر بھی موقوف ہے پس جو بچہ سوال و جواب کی لیاقت رکھتا ہو اور سمجھتا ہو وہ تحمل حدیث کا صالح ہے اور جہاں تک تجربہ ہوا اور حالات دیکھے جاتے ہیں سات برس کی عمر سے قبل اس حیثیت پر نہیں ہو سکتا اس لیے حکم ہے کہ سات برس کی عمر کے بچے پر نماز پڑھنے کی تاکید کرنی چاہیے اور ایسا اتفاق بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی بچہ کم عمر والا کوئی خاص بات یاد رکھے یا کتاب کا ایک حصہ یاد کرے خلاصہ کلام یہ ہے کہ تحمل روایت کے لیے تمیز شرط ہے بلوغ شرط نہیں عبد اللہ بن عباس عبد اللہ بن زبیر نعمان بن بشیر اور انس بن مالک کی روایتیں کتب امارت میں مروی ہیں اور انکی احادیث کو روایت معتبر مانا جاتا ہے باوجودیکہ ان سے کبھی کسی راوی نے یہ نہ پوچھا کہ تم جو یہ حدیث روایت کرتے ہو یہ تمہارے بچپن کے زمانے کی بات ہے یا بالغ ہونے کے بعد کی جناب سرور کائنات نے وفات پائی تو عبد اللہ بن عباس دس برس کے تھے اور بقولے ۳۱ سال کے اور بقولے

۱۵ سال کے اور عبداللہ بن زبیر سنہ ایک یا دو ہجری میں پیدا ہوئے تھے اور آنحضرت مدینہ میں کل دس سال زندہ رہے تھے اور نعمان بن بشیر جناب سرور کائنات کی وفات کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ سال کے تھے اور انس بن مالک کی عمر جب حضرت مدینہ کو ہجرت کر گئے تو اس وقت دس برس کی تھی اور آپ کی وفات کے موقع پر دس سال کی پس عبداللہ بن عباس کا بلوغ نخل ردایا کے وقت متحقق نہیں ہے اور عبداللہ بن زبیر اور نعمان بن بشیر کی تمام سموعات قبل بلوغ کی ہیں اور انس مالک کی بھی اکثر سموعات قبل بلوغ کی ہیں مگر محدثین نے انکی عام روایتوں کو قبول کیا ہے و اتصالہ بک ذلك من رسول الله عليه السلام بهذا الشرط یعنی ان ہی چاروں شرائط کے ساتھ کہ وہ اسلام عدالت ضبط اور عقل میں خبر واحد کا راوی بنیں صلی اللہ علیہ وسلم سے مخاطب تک متصل ہو یا بنیبر خدا سے معنی کتب احادیث تک سلسلہ اسناد اسی طرح متصل ہو۔ پس ہر ایسی حدیث جسکے راوی دو میان سے رہ نہ جائیں متصل کہلائے گی اور اگر راوی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اتصال نہ ہو تو اس حدیث کو منقطع کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ راوی اپنے اور حضرت کے درمیان کے بیان کرنے والوں کو حذف کر دے اور یہ عام ہے اس سے کہ خاص اس صحابی کو حذف کر دے جس نے حضرت سے اس حدیث کو سنا ہے یا اس کے بعد کا کوئی شخص حذف کر دے اور برابر ہے کہ ایک آدمی محذوف ہو یا زیادہ محذوف ہوں یا تمام ہی محذوف ہوں پس ایسی سب حدیثیں مرسل کہلائیں گی غرض کہ علمائے اصول کے نزدیک اس سال اور انقطاع ایک ہی چیز ہے مگر محدثین کہتے ہیں کہ سب سے پہلا راوی جو صحابی نہواپنے سے اوپر کے تمام راویوں کو سلسلہ بہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ذکر کرے تو اس حدیث کو سند کہتے ہیں اور اگر ابتدا سے سند سے راوی ساقط ہو تو اسکو معلق کہتے ہیں اور اگر انتہا سے سند سے بعد تابعی کے راوی ساقط ہو یعنی صحابی مذکور نہ ہو تو اسکو مرسل کہتے ہیں جیسا کہ تابعی کے قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اور اگر دو راوی برابر ساقط ہو گئے تو اسکو مَعْضَلٌ کہتے ہیں اور اگر ایک راوی رہ جائے تو منقطع غرض کہ اہل ماصول اور فقہاء کے نزدیک سند کے سوا جگہ دوسرا نام متصل ہے جتنی قسمیں ہیں وہ سب مرسل یعنی منقطع ہیں اگر صحابی کی طرف سے اس سال یعنی انقطاع ہو اس طرح کہ صحابی کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ مقبول ہے

اجماع اسی پر ہے گو کہ بعض متاخرین نے خلاف کیا ہے مگر وہ مستند بہ نہیں اس لیے کہ جب ایک صحابی  
دوسرے صحابی سے روایت نقل کریگا اور نام اُس کا بیچ میں سے اڑا کر خود یہ کہے گا کہ رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو اُسکا روایت کرنا بھی بمنزلے اُس کے روایت کرنے کے ہے جس سے  
اس نے سنا ہے اس لیے کہ صحابہ صاحب عدالت ہیں وہ کبھی ایسی حدیث رسول اللہ کی طرف منسوب  
نہیں کریں گے جو جھوٹ ہو عدالت کی وجہ سے صحابہ کا ارسال مقبول ہے اور ان کا دوسرے سے سن کر  
روایت کرنا بھی بمنزلے خود سننے کے ہے اور تابعین یا تبع تابعین میں سے اگر کوئی راوی یوں کہے  
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ روایت بھی امام ابو حنیفہ اور امام احمد اور امام  
مالک کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ وہ کذب سے بری ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خیریت  
کی خبر دی ہے اور اسی لیے صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے تزکیے کی بھی ضرورت نہیں  
اس لیے کہ اُن میں جھوٹ نہیں پھیلا تھا۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ مرسل تابعین اور تبع تابعین کی مقبول نہیں مگر شرائط ذیل کے ساتھ (الف)  
اُسکا اتصال دوسرے ذریعہ سے ثابت ہو مثلاً کوئی غیر آدمی اُسکی اسناد راوی برادی جناب  
رسول اللہ تک پہنچاتا ہو یا خود وہی جس سے اول حدیث کا ارسال واقع ہوا ہے دوسری بار  
اُسکو اس طرح روایت کرے کہ جناب سرور کائنات تک اُسکی اسناد ثابت ہو جائے اور کوئی راوی  
جناب سرور کائنات سے آخر تک نہ چھوڑتا ہو اب کسی صحابی کے قول سے اُس مرسل کی تائید  
ہوتی ہو (ج) کسی حجت قطعی کتاب دینت سے اُسکی تائید ہوتی ہو (د) امت نے اُسکو قبول کر لیا ہو  
(ه) یہ امر معلوم ہو جائے کہ راوی کی یہ عادت ہے کہ وہ ارسال نہیں کرتا مگر راوی عادل کی روایت  
(و) قیاس صحیح کے موافق ہو (ح) اُس مرسل کا ایک دوسرے آدمی نے بھی ارسال کیا ہو اور یہ  
معلوم ہو کہ دونوں کے شیخ مختلف ہیں شافعی کی دلیل یہ ہے کہ روایت کا قبول کرنا موقوف ہے اس  
بات پر کہ اول راوی کا عاقل و عادل و ضابطہ ہونا معلوم ہو جائے اور جبکہ راوی کا ذکر ہی اڑا دیا  
جائیگا تو پھر اُسکی عدالت و عقل و ضبط کا کیا حال معلوم ہوگا اور جبکہ ذات و صفات دونوں مقبول  
ہوں گی تو ایسی حالت میں اُسکی روایت قابل حجت نہ ہوگی خفیہ کہتے ہیں کہ ہمارا کلام تو اُس شخص  
کی خبر مرسل میں ہے کہ جبکی نسبت کسی طرح کذب کا خیال نہ پیدا ہو نہ اسناد کرنے کی حالت میں

۱۰ ارسال کرنے کی صورت میں تو ایسے شخص کی خبر ضرور قابل قبول ہوگی اور یقینی سمجھنا چاہیے کہ جبکہ  
ائمہ نے کسی آدمی سے مسلسل روایت کی ہے تو ضرور اس کی صفات کو تائید کیا ہے۔ پھر اگر ذات مبہول  
ہو تو کیا مضائقہ عادل آدمی کی یہ شان ہے کہ جب اس پر طریق اسناد واضح ہو جاتا ہے تو وہ  
بلاد غدغہ اس خبر کو بیان کر دیتا ہے اور جبکہ اس پر واضح نہیں ہوتا تو احتیاطاً راوی کا نام ذکر کرتا ہے  
تاکہ خود قایغ الذمہ ہو جائے اسی وجہ سے یہ بات مشہور کر رکھی ہے کہ جو ارسال کرتا ہے وہ اپنے اد پر  
ذمہ داری لیتا ہے اور جو اسناد کر لے وہ اس ذمہ داری کا بوجھ دوسرے راوی پر رکھ دیتا ہے جس  
جبکہ ایسی حدیث مرسل کا کسی دوسری حدیث مسند سے تعارض دافع ہو تو عیسیٰ بن ابان کے نزدیک  
اس مرسل کو ترجیح دی جائیگی مگر اس سے کتاب الشہ پر زیادتی جائز نہیں کیونکہ اسکو جو کچھ مزیت و  
تفصیلت حاصل ہے وہ بوجہ اجتہاد کے ہے پھر اگر اس سے کتاب الشہ پر زیادتی جائز ہو تو اس  
کے ساتھ کتاب الشہ پر زیادتی لازم آئے گی اور ایسا جائز نہیں اور مشہور کے ساتھ کتاب الشہ پر  
زیادتی اس لیے جائز قرار پائی ہے کہ اسکی قوت نص سے ثابت ہے اور جو چیز نص سے ثابت ہو وہ اس  
سے اعلیٰ درجہ پر ہے جو اسے ثابت ہو مجبور محمد بن جوہر سے بعد سے ہوے ہیں  
وہ کسی کی بھی خبر مرسل کو قبول نہیں کرتے خواہ وہ ائمہ نقل کی طرف ہو یا قرون ثلثہ کی طرف  
سے صحتی نے شرح ہدایہ میں لکھا ہے کہ اس قول کو بعض اہل علم نے بدعت سمجھا ہے جبکہ عدالت ضبط  
راوی میں موجود ہے تو پھر اسکی خبر مرسل کو نہ ماننا نہایت بے انصافی ہے قرون ثلثہ کے  
بعد کے راوی سے بھی مرسل مقبول ہے اگر عدالت و ضبط رکھتا ہو کیونکہ یہ صفات ہر قرن کو  
شامل ہیں پھر کسی میں یہ صفات موجود ہونے کے بعد اسکی خبر کو کیوں نامقبول سمجھا جائے کرخی کا  
یہی مذہب ہے مگر ابن ابان کہتے ہیں کہ قرون ثلثہ کے بعد کے مراسل مقبول نہیں کیونکہ فسق  
و فجور ظاہر ہو گیا تھا اور نہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قرون ثلثہ کے بعد کے آدمیوں کی عدالت کی  
خبر دی ہے بلکہ فرمایا ہے ثم یظہر الکذب یعنی قرون ثلثہ کے بعد کذب شائع ہو جائے جیسا کہ  
نسائی نے ابن عمر سے روایت کی ہے ابن ماجہ مالکی و ابن ہمام غنی وغیرہ بعض متعقین تاخرین کا مذہب یہ  
ہے کہ ائمہ نقل میں سے کوئی بھی ہو اسکی روایت مقبول ہے خواہ قرون ثلثہ کے اندر ہو یا اسکے بعد  
گزارا ہو اور اسکی خبر مرسل میں وہ خرائط موجود ہوں یا نہ ہوں جنکو شافعی نے مقرر کیا ہے اور

سوائے ائمہ نقل کے دوسرے آدمی کی خبر مرسل مقبول نہیں اور یہی مختار ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد اور امام مالک بھی اسی کو مانتے ہیں کیونکہ جبکہ توثیق و تخریج میں بصیرت کاملہ حاصل ہوگی تو اس کی مرسل روایت کے ماننے میں کیونکہ اصل ہو سکتا ہے مگر ابن ابی انکبہ کا منشا یہ ہے کہ قرون ثلثہ کے راویوں کی روایت ہر طرح مقبول ہے وہ ائمہ نقل سے ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان قرون میں توثیق کی قوی حاجت نہیں ان قرون کے سب راوی توثیق و تخریج میں اہل بصیرت تھے البتہ احتیاط کے لائق بعد کے قرون میں کیونکہ ان میں جھوٹ پھیل گیا ہے اور نہ اب بعد کے راویوں کے راویوں کو توثیق و تخریج میں کچھ بصیرت حاصل ہے اسی لیے ابن ابی انکبہ قرون ثلثہ کے راویوں کا تذکرہ ضروری نہیں سمجھتا اور اس کے بعد کے راویوں کا تذکرہ واجب قرار دیتا ہے۔

مراسل کے نہ ماننے والے کہتے ہیں کہ اگر مرسل قابل قبول ہو تو چاہیے کہ ہر ایک زمانے کے راوی کی حدیث مرسل ماننے کے قابل سمجھی جائے کیونکہ علت قبولیت ہر جگہ مشترک ہے پس اگر کوئی اس زمانے میں بطور ارسال کے روایت کرے تو چاہیے کہ اس کی روایت بھی قابل تسلیم ہو حالانکہ ایسا نہیں جواب سکا یہ ہے کہ ان زمانوں میں اور ان زمانوں میں بڑا فرق ہو وہ خیریت اور ان کی سب سے زیادہ تھیں ائمہ موجود تھے وہ جنگی ایسی خبریں قبول کرتے تھے انکو خوب جانچ لیتے تھے مرسل پر یقین آنے کے وسائل بھی میسر تھے اب وہ زمانہ ہے کہ فساد و فریب اور جھوٹ بڑھ گیا ہے اور مرسل کے نام قبول ہونے کے وسائل بڑھے ہوئے ہیں آدمیوں کی توثیق و تخریج کی معرفت مشکل ہو دوسری دلیل انکی یہ ہے کہ جبکہ مرسل قابل قبول ہے تو سند کا کیا فائدہ ہے بلکہ اتصال یک قسم کا طول لا طائل ہو جائیگا مگر یہ دلیل بہت ہی بھونڈی ہے اسناد اور ارسال سے روایات کے مراتب کا تفاوت معلوم ہوتا ہے سند کا مرتبہ مرسل سے بڑھا ہوا ہے اسناد عزیمت ہے اور ارسال خست اسناد میں تفصیل ہے اور ارسال میں اجمال ہے اور تفصیل اجمال سے قوی ہے پس سند قوی ہے مرسل سے اسی لیے ہمارے نزدیک سند کا نسخ مرسل سے ناجائز ہے تاکہ قوی کا ابطال دینے سے لازم نہ آئے اور اسناد کا یہ فائدہ ہے کہ پہلے راوی کے ذمے اسکی صحت کا حوالہ ہو جاتا ہے جس سے اسناد کی گئی ہے اور کبھی اس اسناد میں وہ قوت نہیں ہوتی جو ارسال میں ہوتی ہے کیونکہ ارسال اسی وقت کیا جاتا ہے جب پورا پورا اطمینان حاصل ہو جاتا ہے اسناد کرنے والا تو دوسرے پر بے غم ہو جاتا ہے اس لیے

اسکو زیادہ جانچ کی حاجت نہیں رہتی اور اس سال لے کے اپنے ذمے پر روایت کی صحت ہوتی ہے  
اس لیے وہ ایسی حدیث کو روایت ہی نہیں کریگا جس میں شبہ پائیگا یہ تقریر موافق عامہ مصنفین کے  
ہے اور حق تحقیق یہ ہے کہ اس سال میں جو بات ایک راوی کے ذمے ہوتی ہے اسناد میں وہ کئی سند  
راویوں کے ذمے ہو جاتی ہے اور سند کا ہر راوی ثقاہت میں کامل ہوتا ہے اس لیے مجمع الشرائط  
راوی کی حدیث میں ہمیشہ نہایت اطمینان اس امر کا موجود ہوتا ہے کہ صاحب درع وتقویٰ نے  
اس روایت کو جناب رسالت آب تک سلسلہ دار پہنچا ہے بہر صورت بطرح ارسال کو اتصال سے  
مضبوط بتانے میں جو خرابی ہے ویسی ہی خرابی بلکہ اس سے بڑھ کر ارسال کو نہ ماننے میں بھی اوصحابہ  
رضی اللہ عنہم ارسال کو اتنے فحے اور ارسال کرتے تھے اور تابعین کی تمام وہ حدیثیں جو بطور ارسال  
بیان کرتے تھے نہایت قبولیت کی نظر سے دیکھی جاتی تھیں اور کوئی بھی کہی ان کے لینے میں تامل نہیں  
کرتا تھا فقہ الراوی فی الاصل حسنان پھر راوی دو قسم پر مشہور ہے اور مجہول چنانکہ خبر واحد کلاوی  
عد تو اثر و شہرت کو نہیں پہنچتے اس لیے راوی کا حال معلوم ہونا ضرور ہے کہ آیا معروف و مشہور شخص  
ہے یا مجہول اور اگر مشہور ہے تو اجتہاد میں مشہور ہے یا عدالت میں راوی کا عادل اور صاحب برع  
ہونا ہر حال میں ضرور ہے اور مجہول محدثین کے نزدیک اس راوی کو کہتے ہیں جو طلب علم میں مشہور  
نہو اور نہ علما اسکو جانتے ہوں اور اس کی حدیث کو سوائے ایک راوی کی زبان سے کسی دوسرے کی  
زبان سے نہ سنا ہو اپنے راوی کی جہالت مرفوع ہونے کے لیے کم سے کم اتنا چاہیے کہ ایسے دو آدمی  
جو علم میں مشہور ہوں روایت کریں اور اگر زیادہ روایت کریں تو سب ان اشہر پھر تو اس کی جہالت اچھی  
طرح دفع ہو جائے گی بعض محققین کہتے ہیں کہ دو کے روایت کرنے سے اس کے لیے عدالت ثابت نہیں ہو سکتی  
اور ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ دو سے اس کی عدالت ثابت ہو سکتی ہے بہر صورت کتب اصول فقہ کا  
ماصل یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت و فسق کا حال مجہول ہو اسے اصطلاح میں مستور کہتے ہیں اور  
راوی دو قسم کے ہوتے ہیں صحابی اور غیر صحابی تو بظاہر راوی صحابی کو فسق و عدالت میں مجہول  
سمجھنا ایک نہایت نامناسب بات معلوم ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کل عادل ہیں وہ قابل طعن نہیں  
ہو سکتے اور بعض کو بعض روایات میں تو ہم پیدا ہو اسے تو اس سے ان کی عدالت میں فرق نہیں آ سکتا  
ان کی صحیح قرآن اور احادیث میں وارد ہے اور ان کی فضیلت انہما عقلی و نقلی کے ساتھ ثابت ہے اب

مصنف راوی معروف کی دونوں قسموں کو بیان کرتے ہیں معارف بالعلم و الاجتهاد کا لفظ  
الادبۃ یعنی ایک قسم کے وہ راوی ہیں جو معروف ہوں اجتہاد و علم میں جیسے خلفائے اربعہ انہیں  
سے حضرت صدیق کی روایات کتب معتبرہ میں ایک سو یا بیس ہیں انہیں سے چھ بخاری و مسلم دونوں  
نے روایت کی ہیں اور تنہا بخاری نے گیارہ روایت کی ہیں اور تنہا مسلم نے ایک حدیث حضرت عمر  
نے حدیث کی اشاعت میں گو بہت کچھ اہتمام کیا لیکن خود بہت کم حدیثیں روایت کیں چنانچہ کل مرفوع  
احادیث جو ان سے بروایت صحیح مروی ہیں ستر سے زیادہ نہیں چاروں فقہائے اربعہ کے مذاہب  
کی بنا حضرت عمرؓ کے اجماعیات پر سم اور محدثین ان لوگوں سے خوب روایت کرتے ہیں جنکو حضرت  
عمرؓ نے مالک میں قیلم احادیث کے لیے بھیجا تھا چنانچہ ابو موسیٰ اشعری کو بصرے میں تسبیح کیا تھا اور  
ابو درودا کو شام میں وغیرہ وغیرہ اور حضرت عثمان کی روایات ایک سو چھیالیس ہیں جن میں سے تین  
کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور آٹھ تنہا بخاری نے روایت کی ہیں اور پانچ تنہا  
مسلم نے اور حضرت علی کی روایات ۵۸۶ حدیث ہیں لیکن وہ اکثر استبرہن صحت کو نہیں  
پہنچتے کہنے الحقیقت علی مرتضیٰ نے انکو بیان کیا ہے یا یون ہی بنا لیا ہے انکی روایات  
کے راویوں میں سوائے حفاظ کے اور اکثر راوی مستور الحال ہیں اسلئے محدثین انکو قبول نہیں  
کرتے اصحاب عبد اللہ بن مسعود نے جو کچھ جناب مرتضیٰ سے روایت کیا ہے انکو البتہ محدثین قبول کرتے  
ہیں و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عثمان بن عفان بن عبد اللہ بن  
کعبہ کہتے ہیں اور بعض علما نے عبد اللہ بن زبیر کو اور بعض نے عبد اللہ بن عمر بن عاص کو عبد اللہ  
بن عاص کیا ہے عبد اللہ بن عمر بن خطاب اور عبد اللہ بن عباس کا عبادہ بن داغل ہونا تو  
بلا خلاف ہے اور دوسرے تین بزرگوں میں خلافت کوئی عبد اللہ بن مسعود کو خارج کر کے باقی  
چاروں کو عبادہ بتاتا ہے کوئی عبد اللہ بن زبیر کو نکال کر باقی چاروں کو عبادہ کہتا ہے اور کوئی عبد  
بن عمر بن عاص کو خارج کر لے محدثین بالاتفاق عبد اللہ بن مسعود کو عبادہ سے نکالتے ہیں مگر  
یہ بات انکی تحقیق کے خلاف ہے عبد اللہ بن مسعود بھی نقد اور تقدم اور فتویٰ میں مشہور و معروف ہیں  
و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و امثالہم جیسے ابو درودا و ابراہیم بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری  
اور ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم لافضی ہوا اللہ ان سے یہ سب اجتہاد و علم میں



معروف ہیں صحابہ میں محدث اور مجتہد لوگوں کی تعداد بیش سے تجاوز سے فاذا صحت عند  
روایتهم عن رسول الله عليه السلام يكون العمل بروايتهم اولى من العمل  
بالقياس پس جب انکی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح اسناد سے ثابت ہو تو انکی  
روایت پر عمل کرنا مقدم سے قیاس کو انکے مقابلے میں مجوز دینا چاہیے قیاس کے ہونے کی دو صورتیں  
ہیں ایک یہ کہ انکی صحیح حدیث کا مخالف ہو گا تو اس قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر مخالف نہ ہو گا  
تاہم عمل حدیث ہی پر ہو گا قیاس کو اس کا مؤید سمجھا جائیگا۔ امام شافعی کی ماہر یہ ہے کہ علت قیاس  
کافیوت ایسی نفس کے ساتھ ہو جو اپنی دلالت میں خبر پر وجہان کہتی ہو پس اگر اس کا وجہ و فرع میں  
قطعی ہو تو قیاس کو رادی کی خبر پر ترجیح ہوگی اور جو اس کا وجہ و فرع میں ظنی ہو گا تو اس میں  
توقف ہے اور اگر علت قیاس بغیر نفس راجع کے ثابت ہو تو خبر قیاس پر مقدم ہوگی اور ابوحسین  
بصری سے منقول ہے کہ اگر علت کا ثبوت نفس قطعی سے ہے تو قیاس کے خبر پر مقدم ہونے میں  
کوئی خلاف نہیں اور اگر نفس ظنی سے ثابت ہے یا اصل ظنی سے مستنبط ہے تو خبر کے مقدم ہونے  
میں کوئی کلام نہیں خلاف اس میں ہے کہ اصل قطعی سے اشتباہ کیا جائے اور امام مالک کا یہ مذہب بتاتے  
ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس خبر پر مقدم ہے کیونکہ خبر واحد میں بہت شبہات کا  
امکان ہے مثلاً رادی کو سہو ہو گیا ہو یا غلطی کر گیا ہو یا کاذب ہو اور قیاس میں کوئی شبہ  
نہیں بجز شبہ خطا کے اور جس میں ایک شبہ ہو وہ عمل کرنے کے لیے بہتر ہے اس سے جس میں  
کئی شبہ ہوں اس لیے ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی بھول کر در سے مین کھائے تو روزہ فاسد  
ہو جائیگا اگر صحیح یہ ہے کہ خبر کو ہر طرح قیاس پر ترجیح و تقدم ہے کیونکہ خبر باصلہ یقینی سے اس لیے  
کہ جناب سرور کائنات کا قول ہے جس میں خطا کو گنجائش نہیں اگر شبہ ہے تو خبر کے طریق وصول میں  
ہے کیونکہ رادی میں غلطی یا نسیان یا کذب کا احتمال ہے اگر شبہات اٹھ گئے تو خبر کے یقینی ہونے  
میں کیا کلام ہے اور قیاس باصلہ شکوک سے کیونکہ جس اصل یعنی علت پر حکم کی بنیاد ہے اس کا  
یقینی ہونا متحقق نہیں ہو سکتا اگر نفس یا اجماع سے اور وہ امر عارضی ہیں اور اس میں شک نہیں  
کہ جسکی اصل یقینی ہو اسکو رجحان ہے اس پر جسکی اصل شکوک ہو اور صحابہ کا دستور تھا کہ جب خبر کو  
سن لیتے تو اپنے قیاسی احکام کو ترک کر دیتے ولہذا روی محمد حذو الاعراب الذی

کان فی عینہ سوء فی مسئلۃ التقیۃ اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس عرابی کی حدیث کو روایت کیا جسکی آنکھ میں نقصان تھا مسئلہ تقیہ میں اور حکم دیدیا کہ جو نمازی بالغ بحالت نماز بلند آواز سے ہنستے اور تقیہ مارے تو اسکا وضو لوٹ جائیگا۔ قصہ اسکا امام ابوحنیفہؒ نے مسجد سے یوں روایت کیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نماز میں تھے یکایک ایک اندھا نماز کے ابولہ سے آیا اور کنوین میں گر پڑا مقتدین کو ہنسی آئی اُنھوں نے ٹھٹھا مارا جب حضرت نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ جس نے تم میں تقیہ مارا اسکو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اگر کوئی یہ کہے کہ راوی اس روایت کے مسجد خلاعی ہیں جو تقیہ اور اجتہاد میں معروض نہیں تو جواب اسکا یہ ہو کہ اسکے راوی ہادو بھی بڑے بڑے صحابی ہیں چنانچہ اس حدیث کو امین عدی نے امین عمر بن خطابؓ سے روایت کیا ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی نماز میں تقیہ مارے تو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اور بعض کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری نے اس حدیث پر کبھی عمل نہیں کیا اور اس سے حرج لازم نہیں آتا کیونکہ یہ حادثہ نادرہ بن سے ہے مکن سے کہ ابو موسیٰ سے یہ معاملہ چھپا رہا ہو اس لیے حدیث میں ضعف کا موجب نہیں ہو سکتا توضیح وغیرہ میں یوں ہی لکھا ہے مگر یہ دو وجہ سے تحقیق کے خلاف ہے ایک تو اس وجہ سے کہ طحاوی نے ابو موسیٰ سے روایت کیا ہے کہ اُنکا مذہب یہ تھا کہ تقیہ کے بعد وضو کرنا واجب ہے دوسرے تقیہ کا حادثہ نادرہ بن سے نہیں ہے جو ابو موسیٰ پر چھپ سکتا بلکہ صحابہ کے ہم غیر کے سامنے یہ امر ظہور میں آیا تھا اور بحر العلوم نے جو شریعہ سلم اثبوت میں کہا ہے کہ صحابہ اللہ کے اولیاء کرام ہیں سے تھے اور اُن کا شیعہ و شاہدہ نماز میں دوسروں سے بڑھ کر تھا اس لیے اُن کو کوئی حال شاپہ اور شیعہ سے اپنی طرف مشغول نہیں کر سکتا تھا اس لیے نماز میں اُن کے تقیہ لگانے کا احتمال نہ تھا اُن کے متذیب کا یہ حال ہے کہ خارج نماز میں بھی اُنکی نسبت تقیہ اڑنے کے حالات نہیں ٹھن گئے اور جتنا زور ہادو کسی صحابی کے تقیہ مارنے کی حکایت کی گئی ہے تو وہ ہے جبکہ رسول علیہ السلام کے ساتھ زیادہ محبت نہیں رہی تھی پس ایسے مذہب نفوس نماز کے اندر کیسے تقیہ اڑتے اس لیے وہ تقیہ کے حکم کے جاننے کی طرف محتاج نہ تھے اس لیے اسکے خفی رہنے کا احتمال صحیح ہے یہ قول بحر العلوم کا وسیع نہیں اس لیے کہ اگرچہ وہ ان اوصاف کے ساتھ موصوف تھے اور نہ انکو تقیہ کے احکام معلوم کرنے کی ضرورت تھی مگر جو حادثہ اندھے کے کنوین میں گر جانے پر نماز میں تقیہ مارنے کا اور رسول اللہ کا

اعادہ نماز وضو کے لیے حکم دینے کا اس کے سامنے گذرا اتحاد امتی جماعت کے معاملے اور حضور کے بعد ابو موسیٰ جیسے صحابی پر نفی نہیں ہو سکتا تھا اور یہ تعبد خزائی ہیں جو صحابی ہیں نہ وہ عبد جو تابعی ہیں کیونکہ وہ اور ابن بصرہ کے رہنے والے اور جنی ہیں بن جوڑی کا یہ تو ہم سے جو انھوں نے کہا کہ امام ابو حنیفہ نے اس میں وہم کیا ہے و توك القیاس بہ اور اس خبر کے سامنے قیاس کو ترک کر دیا جو یہ چاہتا ہے کہ قحط سے وضو نہ ٹوٹے اس لیے کہ وضو ٹوٹنے کی علت نجاست کا ٹھکانا ہے اور امام شافعی کے نزدیک وضو قحط سے کبھی نہیں ٹوٹتا وہ کہتے ہیں کہ روایت ہے جابر سے کہ فرمایا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نماز کو توڑتی ہے اور وضو کو نہیں توڑتی اس حدیث بھی معلوم ہوا کہ وضو قحط سے نہیں ٹوٹتا اگر اس حدیث کی اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق سے جسکی کثرت ابو شیبہ سے اور وہ ضعیف ہو چکی ہے ایسا ہی کہا ہے اور احمد نے کہا ہے کہ حدیث اسکی منکر ہے اور وہ کچھ نہیں دروی حدیث تلخیص النساء فی مسئلۃ المحاکاة اور امام محمد نے مسئلہ محاذات میں حدیث تاخیر صف مستورات کو روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا سحر وھن من حیث خروھن اللہ تعالیٰ یغنی عنہن عورتوں کو پیچھے کر دجیا کہ خدا تعالیٰ نے انکو پیچھے کیا ہے شامی نے مردوں کو عورتوں کی تاخیر کا حکم دیا ہے اور اس بات کو چاہتا ہے کہ مرد عورت کے برابر نہ کھڑا ہو بلکہ اس سے مقدم رہے جب عورت مرد کے برابر کھڑی ہو جائے گی یا مرد عورت کے برابر کھڑا ہو گا تو عورت کی تاخیر کا حکم کا تارک ٹھہرے گا تو اس سے خاص اسی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ عورت کے متاخر رکھنے کا حکم اسکو ہے۔ و توك القیاس بہ اور ابو جابر اس حدیث کے قیاس پر عمل نہیں کیا مسئلہ محاذات کی تفصیل یہ ہے کہ ایک صف میں نماز کی نیت سے بالغہ عورت اور مرد بلا حائل کسی چیز کے ایک دوسرے کے پاس کھڑے ہوں اس صورت میں مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو کیونکہ جبکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو مرد کی کیون فاسد ہو دروی عائشہ حدیث اللہ اور امام محمد نے حضرت عائشہ سے قحط سے وضو کے ٹوٹ جانے کی حدیث کو روایت کیا کہ کہا ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہومن قاء اور عفت فی اللہ فلینہن ولینوضاھن علی صلوۃ علم یتکلم یعنی جس نے قحط کی یا اسکی نکیر ہوئی تو اسکو چاہیے کہ وضو کرے اسی نماز کو پورا کرے جب تک کہ بات نہ کی ہو و توك القیاس بہ اور اس حدیث کے

مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا۔ جو یہ چاہتا ہے کہ تے سے وضو نہ ٹوٹے کیونکہ تے میں کوئی نجاست نہیں نکلتی ہے۔ دروی عن ابن مسعود حدیث السہو بعد السلام اور امام محمد نے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کی حدیث کو ابن مسعود سے روایت کیا اور وہ ہے ہر کل سہو و سجدہ قان بعد السلام یعنی ہر سہو کے واسطے وہ سجدہ ہے میں بعد سلام کے وقت التعمین اور اس حدیث کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جو یہ چاہتا ہے کہ سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا جائے اور امام شافعی کی رائے بھی یہی ہے کیونکہ سجدہ سہو فائتہ کی حدیث کو تاسہ تو نماز کے اندر جو کچھ فوت ہو گیا اسکا قائم مقام ہو گا پس مناسب یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے کیا جائے کیونکہ جو کچھ فوت ہوا تھا وہ سلام سے پہلے ہوا تھا درختار میں ہے کہ سجدہ سہو کا واجب ہے بعد سلام واحد کے ذہنی جائز ہے قطعاً اور یہی سہو دسے اور اسی سے تحلیل حاصل ہوتی ہے اور یہی اصح ہے اور اس بنا پر اگر دو دن طرف سلام کریگا تو سجدہ سہو کا ساقط ہو جائیگا کیونکہ وہ مثل کلام کے ہے اور دو مختار وغیرہ میں ہے کہ بعد ایک سلام کے سجدہ سہو کرنا قول جمہور کا ہے اور ان میں سے شیخ الاسلام اور فخر الاسلام اور کرنی وغیرہ ہیں۔ والقسم الثانی من الروایۃ وہ للصحوفون بالحفظ والعدالة

دون الاجتهاد والفتویٰ کا جب ہر بیرونی قسم کے وہ راوی ہیں جو حافظے کے اچھے ہونے اور عادل ہونے میں مشہور ہوں مگر اجتہاد اور فتویٰ دینے کا درجہ نہ رکھتے ہوں جیسے ابو ہریرہؓ بعض محققین کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا شمار بھی صحابہ مجتہدین میں ہو وہ کسی دوسرے صحابی کے فتوے پر عمل نہیں کرتے تھے بلکہ جناب سرور کائناتؐ کے بعد صحابہ کے زمانے میں خود فتوے دینے لگے تھے اور بڑے بڑے صحابہ کا سارا مذکر تھے چنانچہ ابن عباس کے قول سے اس عالم کی عدت میں جس کا خاوند مر گیا ہوا اختلاف کیا تھا جس کی تفصیل امام مالک کی موطا میں سلمان بن یسار سے اس طرح مذکور ہے کہ عبداللہ بن عباسؓ اور ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوفؓ نے اس عورت میں اختلاف کیا کہ کچھ راتوں بعد اپنے خاوند کی وفات کے جنے تو ابوسلمہ نے کہا کہ جس وقت جنازے تو اسکو نکاح کرنا حلال ہو گیا اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اسکی عدت آخر سے دو دن و راتوں کی کہ ایک مدت وضع کل کی ہے اور دوسری چار مہینے اور دس دن کی اس پر ابو ہریرہؓ نے کہا کہ میں اپنے بھائی کے بیٹے یعنی ابوسلمہ کے ساتھ ہوں پھر کرپ مولاے عباسؓ کے

ام سلمہ کے پاس بھیجا کہ ان سے اس کا حال دریافت کرے تو انھوں نے اس سے کہا کہ سب سے پہلے اپنے خاوند کی وفات سے کچھ راتوں بعد جنتی تھی اسکا ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا آپ نے فرمایا کہ اگر حلال ہوئی جس سے چاہے نکاح کرے اور جامع ترمذی میں ہے کہ وہ ۲۲ دن یا ۲۵ دن کے بعد جنتی تھی اور ابو ہریرہؓ نے پانچ ہزار حدیثیں روایت کی ہیں جنکو نقات نے یاد کر کے بیان کیا ہے و اس بن مالک اور انس بن مالک بھی اسی طرح کے ہیں اور اسی قبیل سے ہیں عتبہ بن مالک اور عراب اکثر اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور ان کے ترکہ کی ضرورت نہیں اور بعض کے نزدیک وہ عام مسلمانوں کی طرح ہیں اور ان میں ہر طرح کے آدمی ہیں جنہیں عادل بھی ہیں اور غیر عادل بھی ہیں اس لیے ان کا ترکہ ضروری ہے اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے کہ وہ اس وقت تک عموماً عادل تھے جب تک فتنوں میں داخل نہ ہوئے جب فتنوں میں نہ ہوئے تو ان کی عدالت جاتی رہی پس جو لوگ حضرت عثمان کے واقعہ قتل میں شریک ہوئے غیر ترکہ کے وہ نامقبول ہیں جس نے تو بہ نہیں کی تھی اس کی روایت مستبر نہیں اور حق یہ ہے کہ حضرت عثمان کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہ تھا یہ ساری کارستانی دوسرے باغیوں کی تھی اور جو وقت معاویہ بن ابی سفیان نے حضرت علیؓ سے مخالفت کی تو اس وقت صحابہ کے تین فریق ہو گئے ایک گروہ امیر المومنین علیؓ برحق کا طرفدار ہو گیا دوسری جماعت نے امیر شام کی اعانت کی اور تیسرے فریق نے سب الگ تھلگ رہنا پسند کیا انھوں نے دونوں کی حمایت سے توقف کیا اور شک نہیں کہ ان زمانوں کے محدث اور مجتہدین دونوں فریق سے احادیث اور روایات لیتے رہے اور ہر ایک کے بیان پر وثوق رکھتے تھے باعتبار روایت کے صحابہ کے تین حال ہیں ۱۔ جن لوگوں نے کثرت سے روایت کی ہے ان کی حدیثیں تعداد میں اکثراً اس سے زیادہ بھی پائی جاتی ہیں ایسے آٹھ شخص ہیں۔ ابو ہریرہؓ۔ عائشہؓ۔ عبداللہ بن عمر بن خطاب۔ عبداللہ بن عباس۔ عبداللہ بن عمر بن عاص۔ انس۔ جابر۔ اور ابو سعید خدریؓ ۲۔ جن لوگوں نے بہت کم حدیثیں روایت کیں ان کی روایتیں تعداد میں چالیس تک پہنچتی ہیں اور بعض کی روایات پچاس بھی نہیں اور بعض نے سو تک بھی حدیثیں روایت کی ہیں (۳) ایسے لوگ ہیں جنہوں نے نہ زیادہ حدیثیں روایت کیں اور نہ بہت کم چنانچہ بعض نے پان سو اور بعض نے کچھ اس سے زیادہ

حدیثین روایت کی ہیں جیسے ابو موسیٰ اشعری اور ہار بن مازب وغیرہ فاذا احتسبوا بینهما  
 عندک فان وافق الجہل القیاس فلا خفاء فی لزوم العمل بہ وان عانفہ کان  
 العمل بالقیاس ولی ان جیسے راویوں کی روایت صحیح ہونے پر اگر وہ قیاس کے موافق ہے تو  
 یقیناً اس پر عمل کرنا لازم ہے اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا بہتر ہو گا کیونکہ اگر حدیث  
 پر عمل کیا جائے اور قیاس کو بے ضرورت چھوڑ دیا جائے تو ایسی حدیثوں میں اسے کا دروازہ بند  
 ہو جائے حالانکہ الشرفی اسے فاعتبروا یا اولیٰ الالباب یعنی قیاس کو اسے صاحبان بصیرت  
 اور بڑی وجہ یہ ہے کہ راوی نے جو بات رسول اللہ کی زبان مبارک سے سنی اگر اس کے الفاظ یاد نہ آئے  
 اور اپنے فہم کے مطابق حدیث کا مطلب سمجھ کر حضرت سے روایت کی تو ممکن ہے کہ آنحضرت کا  
 مطلب کچھ اور ہو اور وہ کچھ اور سمجھ گیا ہو تو اس ضرورت سے حدیث کا قیاس کے سامنے ترک کرنا  
 اسے اور ایسے راوی سے بسکوت اجتہاد اور تفقہ حاصل نہوایا واقع ہو جائے کہ لبرید نہیں  
 کیونکہ وہ لوجہ فقیہ نہونے کے مضمون کلام رسول اللہ کے مدغم فہم سے معصون نہیں مثالہما  
 روی ابو ہریرۃ یوضو عامستہ النار فقال لہ ابن عباس ارایت لو توضأت  
 بماء متحین اکت متوضا من خسکت وانما رده بالقیاس اذ لو کان عندہ  
 خیال لہ واک مثلاً ابو ہریرۃ نے جب یہ حدیث روایت کی کہ اس چیز سے وضو ہے جسکو آج  
 لگی ہے تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو پھر کیا اسکے بعد اور وضو جدید کرو گے  
 ابو ہریرۃ خاموش ہو گئے عبداللہ بن عباس نے اس موقع پر قیاس ہی کو پیش کیا کیونکہ  
 اگر اس باب میں اسکے پاس کوئی خبر ابو ہریرۃ کی خبر کے معارض ہوتی تو اسکو پیش کرتے ابو ہریرۃ کو  
 کچھ جواب میں نہ آیا دلیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ خبر قیاس کے مقابلے میں ترک  
 کردی جاتی ہے جبکہ راوی تفقہ اور اجتہاد میں معروف نہوترو اصحابنا روایۃ الیٰ ہریرۃ  
 فی مسئلۃ المصاہۃ بالقیاس علماء حنفیہ نے مسئلہ مصراۃ میں قیاس کے مقابلے میں  
 حدیث ابو ہریرۃ پر عمل نہیں کیا تفصیل اسکی یہ ہے کہ ابو ہریرۃ سے بخاری و مسلم میں مروی ہے  
 لا تصوموا کابل والغنم فمن انباہا فانه بخیر النظیرین بعد ان یحلبہا ان شاء  
 امسک وان شاء ردها وصاعا من شتر یعنی حضرت نے فرمایا کہ نہ بند رکھا کر دکھی روز کا

دودھ ادنٹ اور بکری اور بھڑکے تھنوں میں سو جو ان کو مول لیں وہ دودھ کے بعد دو کام میں مختار ہے خواہ رکھے خواہ ان کو پھیر دے ایک صاع کھجور بدلے کر دغا بازون کا دستور ہے لکن دن کا دودھ گائے بکری کا بند رکھتے ہیں تاکہ مول لینے والا دھوکے سے مول لیں حضرت نے فرمایا کہ بعد مول لینے کے غریب کو اختیار ہے خواہ رکھے خواہ پھیر دے بدلے کر ہی مذہب امام شافعی کا ہے اور امام اعظم کے مذہب میں بدل دینا نہیں کیونکہ یہ حدیث ہر دو سے قیاس کے مخالف ہے اس لیے کہ دایسے درباب میں تاوان کا یہ دستور ہے کہ اگر مثلی چیز ہے تو اسکا مثل دلایا جاہے اور اگر قیمت دار ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے پس دودھ کا تاوان یا تو دودھ ہونا چاہیے یا قیمت ایک صاع چھوڑے نہ قیمت میں نہ مثل اور اگر چھوڑ دین کے ساتھ تاوان مقرر بھی ہو تو یہ چاہیے کہ دودھ کی کمی بیشی کے مطابق چھوڑے و لائے جائیں نہ یہ کہ دودھ تھوڑا ہو یا بہت ہر ایک کے عوض میں صرف ایک صاع چھوڑ دین کے دلاتے کا حکم ہوا ہے امام موصوف نے ظاہر حدیث کو قیاس کے مقابلے میں ترک کر دیا اور جانو دین مشتری کے مکان پر بقدر چاہا اور دانا کھا با ہے وہی دودھ کا عوض ہو گیا ابو الحسن کو بھی خفی کا مذہب یہ ہے کہ حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لیے رادی کا فقیہ ہونا شرط نہیں بلکہ ہر رادی عادل کی خبر بشرطیکہ کتاب و سنت کے مخالف نہ ہو قیاس پر مقدم ہے کیونکہ جب رادی کی عدالت اور ضبط ثابت ہو چکا تو اب خبر میں رادی کی طرف سے تغیر کا احتمال ہونا ایک امر موہوم ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اسی طرح روایت کرے گا جیسے کہنے کا اور اگر سنی ہوئی بات کو تغیر بھی کرے گا تو اس طرح تغیر نہ کرے گا کہ مطلب کچھ کا کچھ ہو جائے اس لیے کہ تمام صحابہ عادل ہیں پس صحابی عادل و ضابط کی خبر ہمیشہ قیاس پر مقدم رہے گی چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک صحابی غیر فقیہ کی خبر کی بنا پر جنین کی دیت غرو مقرر کیا تفصیل اسکی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے بیت کا بچہ ساقط کر دینے کے باب میں صحابہ سے مشورہ کیا اور ان سے بنی علیہ السلام کے وقت کی اسکی کوئی نظیر دریافت کی تو عمل بن مالک نے کہا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کے جو حاملہ تھی خیمے کی چوب مار دی جسکے صدمے سے وہ مر گئی اور اسکے بیت کا بچہ بھی مر گیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں غرس کا فیصلہ کیا اور قاتلہ کو قصاص میں قتل کیے جانے کا حکم دیا حضرت عمرؓ نے اس خبر کے مطابق عمل کیا باوجودیکہ عمل بن مالک فقہائے صحابہ میں سے نہ تھے حضرت عمرؓ نے غرس کی قیمت پچاس دینار لگائے اور ہر ایک

دینار دس درم کا جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں زید بن اسلم سے روایت کی ہے حضرت عمرؓ کے اس خبر پر عمل کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس پر خبر کو ترجیح ہے اور گو خبر قیاس کے خلاف ہو مگر اسکو ترک نہیں کیا جاتا چنانچہ خبر مذکورہ بالا بھی سراسر قیاس کے خلاف ہے اس لیے کہ اگر بیٹ کے بیچے میں جان بڑگئی تھی تو پوری دیت واجب تھی اور وہ سونے سے ایک ہزار دینار ہیں اور چاندی سے دس ہزار درم اور اگر جان نہ بڑی تھی تو اسکی دیت کچھ بھی نہ تھی کرنی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ رادی عدالت و حفظ میں مشہور ہو علم و اجتہاد میں مشہور ہو یا نہ ہو تو اسکی خبر کو کسی طرح ترک نہ کرنا چاہیے گو قیاس اس کے موافق ہو یا مخالف و باعتبار اختلاف حال الرواة قلنا

شرط العمل بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب اور باعتبار اختلاف حال راویوں کے علمائے حنفیہ نے خبر آحاد پر عمل کرنے کی یہ شرط کی ہے کہ کتاب الشریعہ کے مخالف نہ ہو جیسا کہ عبادہ بن صامت سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہواصلوۃ لمن لم یبقہ بفاختہ الکتاب یعنی نہیں ہے نماز اس شخص کی جس میں ائمہ نہ پڑھیں اس حدیث کے ساتھ امام شافعیؒ نے سورہ فاتحہ کے نماز میں پڑھنے کی فرضیت پر تک کیا ہے اس لیے کہ نفی کی گئی ہے نماز کی اس سے کہ فاتحہ نہ پڑھے اور حنفیہ کے نزدیک نفی کمال کی ہے یعنی بغیر اس کے نماز پوری نہیں ہوتی کیونکہ نماز کی نفی کے معنی لینا اس آیت کے مخالف ہے۔ فاقروا ما تنصون القرآن یعنی پڑھو جو کہ آسان ہو قرآن سے پس فرض کہ بغیر اس کے نماز ادا نہ ہو ایک آیت یا تین آیتوں کا پڑھنا ہے قرآن سے خواہ فاتحہ ہو یا سوائے اسکے اور کچھ اور سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے کہ بغیر اسکے نماز ناقص ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کا حدیث پر عمل کرنا اور کتاب کو ترک کرنا بجا ہے اس لیے کہ خبر واحد غلطی ہے اور کتاب قطعی۔ والسنۃ المشہورۃ اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو جیسے ابن عباس کی یہ حدیث جسکو مسلم نے روایت کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بيمين و شاهدتہ بنی حضرت نے حکم فرمایا ساتھ قسم کے اور گواہ کے مخالف ہے اس حدیث کے جس کے الفاظ یہ ہیں البینۃ علی المدعی واليمين علی من انکر یعنی شاہد مدعی پر ہے اور قسم اس شخص پر ہے جو انکار کرے وان لا يكون مخالفا للطاهر اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو جیسے



بسم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث عبداللہ بن عباس سے مروی ہے اگرچہ حاکم اور دارقطنی نے اسکی تصحیح کی ہے مگر اس پر علماء امام نہیں ہو اکیونکہ اسکے مقابلے میں بہت سی روایات صحیح اس امر کی موجود ہیں کہ بغیر خدا اور خلفائے راشدین جبری نماز دن میں قرات کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے اور سب لوگ بسم اللہ کا انفا کرتے تھے اگر بسم اللہ کا جہر رسول خدا سے ثابت ہوتا تو انکی شان سے یہ بعید تھا کہ مدۃ العمر کے علماء آمد کے ملوک رہتے اور جتنے تابعین تھے وہ بھی بسم اللہ کو آہستہ کہتے تھے اور یہی مذہب سفیان ثوری اور ابن مبارک کا ہے اور ابن مبارک اللہ اور ابن منذر نے کہا ہے کہ یہی قول ابن مسعود ابن زبیر عمار بن یاسر عبداللہ بن مسفل حاکم حسن بن الحسن خبیسی بخنی اندامی عبداللہ بن مبارک قتادہ عمر بن عبدالعزیز اعش زہری مجاہد ابی حمید احمد بن اسحق اور امام ابو حنیفہ کا ہے (۲) اسی قبیل سے ہیں وہ احادیث جن میں انس اور ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ ہمیشہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نماز صبح کی اخیر رکعت میں پڑھتے تھے انس کی روایت کو دارقطنی نے اور ابو ہریرہ کی روایت کو بخاری نے بیان کیا ہے چنانچہ امام شافعی کا انبر علیہ السلام سے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ سوائے دو کے اور کسی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا روا نہیں اگر مختصر نہ دعاے قنوت فجر کی نماز میں پڑھتے ہوتے تو صحابہ کا ضرور اس پر علیہ السلام ہوتا جو ہمیشہ آپ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے یہ کہے ہو سکتا ہے کہ ہم بغیر صحابہ کا اسکو بھول جاتا اور وہ حدیثیں قطعی موضوع ہیں (۳) بقول بحر العلوم مصنف شرح مسلم النہیوت اسی قسم سے صلوٰۃ تسبیح بھی معلوم ہوتی ہے جس کی حدیث ابن عباس سے ابوداؤد ابن ماجہ اور بیہقی وغیرہ نے روایت کی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کی ہمت ہر ایک توبہ و استغفار کے کام میں مصروف تھی اور جبکہ صلوٰۃ التسبیح کے یہ فضائل کہ اُسکے کرنے سے اگلے پچھلے بُرائی سے بھول چوک کر اور جان بوجھ کر کہے ہوئے اور چھوٹے بڑے اور چھپے ہوئے اور ظاہر گناہ بخش دیے جاتے ہیں اُنکے نزدیک ثابت ہوتے تو وہ ضرور اس پر عمل کرنے اور بعض متاخرین اہل حدیث کا یہ کہنا کہ صلوٰۃ التسبیح کی حدیث میں اگرچہ بعض طریقے ضعیف ہیں مگر طریقوں کی کثرت کی وجہ سے درجہ حسن کی پہچان سے قابل وثوق نہیں قال علیہ السلام تکتزلکم الاحادیث شیعۃ انحضرت نے فرمایا کہ میرے بعد بہت سی حدیثیں میری طرف سے پاس ہوئیں گی سینکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں حدیثیں دانتے لوگوں نے

وضع کر لینے کا بیان ہے کہ چودہ ہزار حدیثیں ایک طرف زنا دہ نے وضع کر لینے میں عبد الکریم  
و مناع نے خود تسلیم کیا تھا کہ چار ہزار حدیثیں اسکی موضوعات میں بہت سے نقات اور پارسانے تھے جو  
تیکسہ نئی غلطیوں اور ترغیب میں وضع کرتے تھے حافظ ابن الدین عراقی لکھتے ہیں کہ ان حدیثوں نے بہت  
ضرر پہنچایا کیونکہ ان وضعین کے متفقہ اور ترویج اور زہد کی وجہ سے یہ حدیثیں اکثر مقبول ہو گئیں اور  
رداج پانگنیں اسلئے آئمہ حدیث کو ان کی تنقید و تفسیر میں بڑی جانفشانی پڑی اور لاکھوں حدیثوں  
میں سے نہایت احتیاط کے ساتھ تھوڑی تھوڑی حدیثیں باقی رکھیں۔ فاذا ردی ملکہ معنی حدیث

فاعرضہ علی کتاب اللہ فما وافق فاقبلہ وما خالف فردد وہ جس جب کوئی حدیث  
میری طرف سے تھا اسے پاس روایت کی جائے اسکو کتاب کے سامنے پیش کر دیا تو موافق ہو تو قبول کر دیا  
اور اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اسکو رد کر دیا۔ یاد رکھو کہ یہ حدیث موضوع اور قابل اعتبار  
نہیں جیسا کہ میر سید شریف نے رسالہ اصول حدیث میں اسکی تصریح کی ہے اور بعد من الاصول میں جو  
لکھا ہے کہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے بالکل غلط ہے یا حضرت کے فرمانے کا نشانہ ہو گا  
کہ آگے کو لوگ میری طرف سے حدیثیں بنا بنا کر قرآن کا معارضہ کریں تو نکلوا بئر عیل نہ کرنا چاہیے اور اپنے  
موضوع حدیث کی شناخت کے لیے قرآن سے ملانا بسیار فرار دیا ہو و تحقیق ذلك فی ما روی

عن علی بن ابی طالب انه قال کانت الرواۃ علی ثلثۃ مؤمن مخلص صحب رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم و عرف معنی کلامہ و تحقیق اسکی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول  
ہوا ہے کہ راویوں کی تین قسمیں ہیں مومن مخلص جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں  
رہا اور انکے کلام کو سمجھا جو کچھ آپ نے اس کے سامنے بیان کیا اس کلام کے معنی سے بخوبی  
آگاہ ہوا اور آپ کی مراد سے واقف تھا۔ و اعرابی جاء من قبیلۃ فہم بعضہم معہ ولم یعرف

حقیقۃ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فہجم الی قبیلۃ فری بغیر لفظ رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم فتغیر المعنی ہونے والا مضرت کا متنازعہ اور عربی کا اپنے قبیلے سے آیا اور حضرت کے  
بعض کلام پاک کو متنازعہ اسکی حقیقت کو نہ پہنچا پھر اپنے قبیلے کی طرف لوٹ گیا اور ان الفاظ میں  
حدیث کو روایت کیا جو حضرت کی زبان مبارک سے نہیں نکلے تھے پس معنی بدل گئے حالانکہ اس  
اعرابی کو یہ گمان رہا کہ جو کچھ آنحضرتؐ فرمایا تھا وہ بے کم و کاست ادا کرتا ہوں و منافق لم یعرف

نفاقہ مالم یجمع وافتري فمنهم منہ اناس فظنوه مومنا مخلصا فزودوا ذلک وامتصه  
 بین الناس تیسری قسم وہ منافق ہے جس کا نفاق ظاہر نہیں ہوا اسے بغیر سے روایت کر دیا  
 اور وہ فترانہ حوالہ سے اور لوگوں نے سنا اور اسکو مؤمن مخلص سمجھا اس طرح روایت در روایت وہ حدیث  
 لوگوں میں مشہور ہو گئی یہی وجہ ہے کہ بخاری نے چھ لاکھ حدیثوں میں سے جو اس کے پاس تھیں ۲۰۰۰  
 حدیثیں باقی رکھیں اگر کمرات نکال ڈالی جائیں تو صرف ۲۰۰۰ حدیثیں باقی رہتی ہیں اور سلم نے  
 اپنی صحیح کو تین لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے بارہ ہزار اس میں رکھی ہیں فلما المعلومین راویوں  
 کے اختلاف کی وجہ سے وجب علی الخیر علی لکتاب السنۃ المشہورۃ خبر واحد کا کتاب  
 اور سنت مشہورہ سے مقابلہ کرنا چاہیے اگر اس کے مخالف ہو تو ترک کر دینا چاہیے ومثالہم علی

الکتاب فی حدیث مسلم الذکر فیما روی عنہ علیہ السلام من مس ذکرہ فلیتوضا  
 اور کتاب الشریعہ پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی تم میں سے اپنے ذکر کو بائو  
 لگائے تو چاہیے کہ وضو کرے جیسا کہ بسر بن صفوان سے مالک الحداد و دترمذی نسائی ابن ماجہ  
 اور دارمی نے روایت کی ہے اور اس بات کی داغ بیل بھی احمد و بخاری نے تصحیح کی اور فضلاء

علی الکتاب فخرہ مخالفنا قولہ تعالیٰ فیہ رجال یحبون ان یتطہروا فاما منہم کانوا

یتطہرون بالاحجار ثم یغسلون بالماء ولو کان مسلم الذکر محدثا لکان هذا  
 نجیسا لا تطہیرا علی الاطلاق پس حدیث مذکورہ کو کتاب الشریعہ سے ملایا تو اس کے مخالف  
 پایا چنانچہ اللہ تعالیٰ مسجد قبا کے نازیروں کی نسبت فرماتا ہے کہ سیمین موہین جنکو خوشی ہو پاک  
 رہنے کی اور یہ لوگ اول متعدد ذکر کا ڈھیلے سے استنجا کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے اور ظاہر ہے  
 کہ استنجا کرنے سے مس ذکر واقع ہوتا ہے پس اگر ذکر کے چھونے سے وضو ٹوٹتا تو استنجا تطہیر نہ ہوتا بلکہ اس  
 سے تو بدن نجاست میں مبتلا ہو جاتا۔ کیونکہ نجاست محلی قرار پاتا جو نجاست حقیقی سے قوی ہوتی ہے  
 اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس کے بعد وضو کرنا واجب ہے کیونکہ  
 مس ذکر کے بعد وضو کرنے کا حکم دیا ہے پس اگر مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹتا تو وضو کرنے کے لیے حکم نہ پاتا  
 کیونکہ بے فائدہ ہوتا اور نص قرآنی کا مقتضایہ ہے کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا علیہ البیان  
 نے حدیث کو متروک کر دیا اور شافعی نے اس پر عمل کیا امام ابو حنیفہ کی دلیل مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنے

پر وہ حدیث بھی ہے جو نسائی اور ترمذی اور ابو داؤد نے طلق بن علی سے روایت کی ہے کہ حضرت سے  
 اس شخص کا حال دریافت کیا گیا جو اپنا ذکر چھوے اور پھر وضو نہ کرے اپنے فرمایا کہ وہ نہیں مگر اگر اہم میں  
 سے اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور طحاوی نے بھی  
 روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث ان تمام حدیثوں سے زیادہ صحیح ہے جو اس باب میں  
 آئی ہیں اور طحاوی نے کہا ہے کہ اسکی اسناد مستقیم ہے نہ مضطرب و در طحاوی نے بیان کیا ہے کہ علی بن المدینی  
 جو بخاری کے استاد ہیں طلق کی حدیث کو بسرو کی حدیث اچھا بتاتے تھے اور طحاوی نے عمر بن فلاس  
 سے بھی نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ طلق کی حدیث ہمارے نزدیک بسرو کی حدیث سے صحیح تر ہے اب  
 ایک بات انصاف کی ہے کہ نووی جو شافعی مذہب ہیں لکھتے ہیں کہ جب تک حدیثوں میں مطابقت  
 ہو سکے واجب ہے اور جبکہ اس جگہ دونوں حدیثیں طرفین کی صحیح ہوں تو مطابقت اس طرح ہو سکتی  
 ہے کہ بسرو کی حدیث میں وضو کے معنی ہاتھ دھونے کے لیے جائیں اور یہ حکم یعنی ہاتھ دھونا تنبیہ  
 لیکن نووی کی تاویل سے وہ تاویل بہتر معلوم ہوتی ہے جو صحیح صادق میں لکھی ہے کہ بسرو کی حدیث  
 میں مس ذکر کنا یہ ہے کہ ذکر میں سے کوئی شے ہاتھ سے نکالی جائے جیسا کہ طلق میں منی نکالی جاتی ہے  
 اگر کوئی کہے کہ مطابقت جب واجب ہے کہ دونوں حدیثیں جائز ہیں کی قوی ہوں اور اس جگہ طلق  
 کی حدیث ضعیف ہے تو جواب یہ ہے کہ طلق کی حدیث کے راوی جتنے ہیں سب ثقہ ہیں جس  
 وقت علی بن المدینی - عمر و فلاس - طبرانی - ابن حبان - ابن عزم - طحاوی اور ترمذی جیسے اکابر  
 اسکی صحت کو تسلیم کریں تو پھر احتمال ضعف کا کمالا صرف وہم و گمان ہوگا بغیر اور شافعی کے درمیان  
 اختلاف کا خروہ ان ظاہر ہوتا ہے جہاں ایسا اتفاق پڑے کہ کوئی آدمی وضو کرے اور تنبیہ کرنا بھول  
 جائے پھر اپنی بے احتیاجی سے وضو کرے تو ایسا ضعیفہ کے نزدیک تنبیہ کی حالت میں ذکر کے چھوٹنے سے وضو نہیں  
 ٹوٹے گا اور شافعی کے نزدیک ٹوٹ جائے گا وکذا قولہ علیہ السلام ایما امرأة نكثت نفسها  
 بغیر اذن ولیہا فمکاحہا باطل باطل باطل اس طرح یہ جو رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے  
 کہ جس عورت نے بغیر اپنے ولی کے نکاح بڑھوایا تو وہ نکاح اس کا باطل ہے اگر وہی پر  
 عمل کرے امام شافعی و مالک کہتے ہیں کہ عورت کا نکاح اسکی عبارت کے ساتھ منعقد نہیں ہوتا  
 خرجا مخالفاً لقولہ تعالیٰ فلا تقضوہن ان ینکحن اذ واجہن فان الکتاب یوجب

تحقیق الشکاح منہن یعنی حدیث مذکورہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مخالف ہے کہ نہ رد کیہ عورتوں کا کہ نکاح کر لین اپنے خاوندوں سے کیونکہ کتاب ثابت ہے کہ عورت کو اپنا نکاح خود کر لینا درست ہے اگر حدیث پر عمل کیا جائے تو اس آیت کا بطلان لازم آئے اسلئے امام ابو حنیفہؒ نے حکم دیا ہے کہ عورت تکلفہ کا نکاح بغیر حاضر ہونے والی کے جائز ہے ومثاله لعرض علی الخان المشہور روایت انقصاء بشارہ وبعین اور مشہور پر پیش کرنے کی مثال ہو کہ خبر مادین آیا ہو کہ اگر مدعی کے پاس ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھائے تو نصاب شہادت پورا ہو جائے گا خبر واحد کا لفظ یہ ہے قضی بالیمین مع الشاہد یعنی آنحضرتؐ نے فیصلہ کیا ایک گواہ کے ساتھ اور مدعی سے قسم لی فاذخروہ مخالف القول علیہ السلام پس یہ مخالف ہے آنحضرتؐ کے قول وظل کے جو مشہور بلکہ متواتر ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی گواہ لا نامدعی کے ذمے ہے اور مدعا علیہ کے ذمے قسم کھانا ہے اس حدیث میں مدعی کی جگہ گواہی صرف اور مدعا علیہ کی طرف صرف قسم کا کھانا قرار دیا گیا ہے کیونکہ تکلف لام الیمین میں استغراق جنس کے لیے ہے یعنی تمام قسین مدعا علیہ پر ہیں تو اس حدیث معلوم ہوا کہ قسم مختص ہے مدعا علیہ سے اس حدیث نے جنس شہود کا مدعی پر اور جنس یمین کا مدعا علیہ پر حصر کر دیا ہو الیم شافعی امام مالک اور امام احمد کا عمل پہلی حدیث پر ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے باعتبار حدیث ثانی کہ اثمہ غلۃ کا خلاف کیا ہے یعنی اس کے نزدیک مدعی سے کسی حال میں قسم نہ لی جائے گی بلکہ حلف خاص ہے مدعا علیہ کے ساتھ دوسری خرابی اس خبر واحد میں یہ ہے کہ اس کے طریق سب ضعیف ہیں اسکو نقاد فن حدیث یعنی یحییٰ بن مسین نے رد کیا ہے تیسرا جواب امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے ہے کہ یہ حدیث مخالف ہے نص صریح کتاب کے واستشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکنوا فجل وامواتان یعنی گواہ کر دو مردوں کو اپنے میں سے اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں اس آئے کریمہ میں حق سبحانہ تعالیٰ نے ہر طرح میں شہادت ہی کو مقرر کیا ہو نہ یمین کو جو تھے بصورت تسلیم سنی اس حدیث کے یہ ہو سکتے ہیں کہ حضرتؐ حکم کیا شاہد ادیرمین سے ایسی باوجود اسکے کہ مدعی نے ایک شاہد پر پیش کیا لیکن آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپس پر باوجود عدم تکمیل نصاب شہادت کے لحاظ نہ فرمایا اور مدعا علیہ سے یمین لی تو مراد یمین مدعا علیہ سے نہ یمین مدعی

پانچویں احتمال ہے کہ مراد شافعی سے خزیہ ہو کیونکہ دوسری حدیث میں مروی ہے کہ حضرت نے انکی شہادت کو تنہا بمنزلہ دو شہادت کے قرار دیا ہے اور یہ حکم انکے خصوصیات میں سے ہے مجھے الف دلام قضی بالیمین مع الشاہدین میں مہد کا ہو دے اور مراد حضرت علیؑ علیہ وسلم کی شافعی سے شہادت سمجھو یعنی دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی ہے اسی طرح الیمین سے بین سمجھو یعنی بین مدعا علیہ مقصود ہو و باعتبار ہذا المعنی یعنی اختلاف حال رداۃ اور ظنیت خبر کی بنا پر قلنا خبر الواحد اذا خرج مخالفا للظاهر لا یعمل بہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ حدیث آحاد پر اس وقت عمل نہیں کرتے جبکہ وہ ظاہر حال کے مخالف ہو و من

صور مخالفۃ الظاہر عدم اثبات الخبر فیما یعمد بالبلوی فی الصدراۃ الاول والثانی لا یضمر لا یتھمون بالنقصان فی متابعتہ السنۃ فاذا لم یشھروا المحترم

شدۃ الحاجة وعموم البلوی کان ذلك علاقة عدم صحته بتلا ظاہر حال کی مخالف صورتوں کے نہ مشہور ہونا حدیث کا صدر اول و دوم میں ایسے معاملے میں ہے کہ عموماً آدمی اس میں مبتلا ہوں اسلیے کہ ان دونوں زمانوں کے آدمی سنت کی متابعت کرنے کی تقصیر کے ساتھ بدنام نہیں ہوتے۔ باوجود ضرورت کے اور عموماً آدمیوں کے ایمین مبتلا ہونے کے پھر مشہور نہ ہونا دلیل ہے اس حدیث کے عدم صحت کی کیونکہ جو معاملات ایسے ہیں کہ لوگوں کو رات دن پیش آیا کرتے ہیں انکے خلاف کوئی خبر شاذ یا ایک دو رادیوں سے مروی ہو باوجودیکہ وہ آدمی ایسے ہوں کہ اگر اس خبر سے واقف ہوئے تو ضرور اس پر عمل درآ کر کرتے تو ایسی خبر رد کرنے کے قابل ہے اس پر عمل نہ کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ مستبر ہوئی تو ضرور اگلے لوگوں میں مشہور ہوتی اور اس پر عمل درآ گیا جاتا نہ یہ کہ وہ خبر ان پر غفی رہتی اور اس کے خلاف عمل درآ کر رہتے خواہ وہ خبر کا مباح کے باب میں ہو یا مندوب کے یا واجب کے یا حرام کے کیونکہ مقتضائے عادت یہ ہے کہ جس کام میں اکثر مبتلا ہوں اور اسکو کرتے ہوں اور کوئی خبر اس کے مخالف صادر ہو تو ضرور وہ اس سے واقفیت رکھتے اور اسکو تسلیم کر کے عمل درآ کر کرتے اور اس کام کو چھوڑ دیتے پس جبکہ انکو اس خبر سے آگاہی نہیں ہوئی یا آگاہ ہونے پر بھی انھوں نے اسکو نہ مانا تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ عمل درآ کر کے قابل غفی

سوال جن کاموں میں لوگ کثرت سے مبتلا ہوں ان میں قیاس مقبول ہو باوجودیکہ وہ خبر واضح

کتر سے تو پھر کیا وجہ کہ خبر واحد قبول نہ کی جائے۔  
 جواب قیاس خبر واحد سے کسی طرح کم نہیں بلکہ قیاس اُس سے قوی ہے اس سے ظن واجب  
 ہو تا ہے اور خبر واحد سے اُس وقت تک ظن واجب نہیں ہوتا جب تک شہرت نہ حاصل کر لے  
 اس سے اس وقت ظن واجب ہوتا ہے کہ لوگوں کے عمل و رآد کے مخالف نہ ہو حاصل کلام یہ ہے  
 کہ ابو خلیفہ کے نزدیک وہ خبر واحد احتجاج کے قابل نہیں جو ایسے مسائل میں وارد ہو جس میں کثرت  
 سے لوگ مبتلا ہوں اور انکو اسکی خبر نہ ہو اسکے برخلاف عمل رکھتے ہوں کیونکہ عادت خبر کے پھیلانے  
 اور نقل کرنے کی متقاضی ہے اور جبکہ وہ پھیلی نہیں تو معلوم ہوا کہ قابل عمل نہ تھی اور یہ بھی خبر  
 واحد کے کاذب ہونے کی علامت ہے کہ اُسکے دیکھنے والوں میں سے صرف ایک ہی شخص اسکی  
 روایت کرے اور دوسرے باوجود شدت حاجت کے کبھی اسکا ذکر نہ کرے یا نہ لائیں تو یہ راوی قطعی  
 جھوٹا سمجھا جائے گا خاص کر ایسی حالت میں کہ وہ یہ بات کہتا ہو کہ اس واقعہ کا اُن تمام آدمیوں کو  
 یا اُن میں سے اکثر کو علم تھا جنہوں نے بیان نہیں کیا مگر شیعہ ایسے آدمی کو راست گو سمجھتے ہیں وہ  
 کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پھرے تو عذیر خم کے مقام پر کہ ایک جگہ ہو کہ اور مدینہ  
 کے درمیان میں صحابہ کو جمع کر کے جو ایک کمرے سے زیادہ تھے اپنے بعد حضرت علیؓ کے خلیفہ بلا فصل  
 ہونے کی نص کی مگر حضرت کی وفات کے بعد صحابہ نے اس نص کو چھپا دیا اور ابو بکر صدیقؓ سے  
 بیعت کر لی مگر یہ قول شیعہ کا انتہا درجے پر صداقت سے گرا ہوا ہے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 انکو اپنے بعد خلیفہ کر دیتے تو خود حضرت علیؓ اور انکے معاونین بنی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے  
 بعد ضرورت کے وقت اس حدیث کے ساتھ استدلال کرتے اور شیعہ کا یہ کہنا کہ صحابہ نے بوجہ ظلم  
 اور عناد اور مکابروہ کے واقعہ عذیر خم تعمیل نہ کی اور امر حق سے چشم پوشی کی یہ ایک ایسی بات  
 ہے کہ اسکو عقل سلیم تجویز نہیں کرتی کیونکہ اس میں دین اسلام کا باطل کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اگر  
 صحابہ کے حق میں یہ خیال کریں کہ حاجت کے وقت بیان کرنے سے چشم پوشی کی اور امر واجب کو چھپا  
 تو اس نفاق کا احتمال یہاں تک بڑھے اور اس کا ایسا خراب نتیجہ نکلا کہ اسکا تدارک ممکن نہ ہو کسی  
 شرعی بات اور فرعی مسئلے میں وفاق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث اُن ہی کے ذریعہ سے ہم کو  
 پہونچے ہیں بلکہ یہ منقصد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک رجوع کرتی ہے کہ انکی صحبت میں

ایسے ایسے لوگ رہے اور ان کی مطلق اصلاح نہ ہوئی اور اس سے تو بڑھو ہون کے دماغی وراثی غریبوں کی  
 مجتہد اور خو جہن کے آغا خان کی صحبت ہی اثر دار رہے کہ ان کے متبع نہایت وفادار ہو سکے ہوئے  
 بین ہر مردان کی حکم عدولی نہیں کرتے اور شیعہ یہ جو کہتے ہیں کہ امیر المومنین علیؑ کے ساتھ اپنی خلافت  
 کے مدعی نہوے تو یہ سبب تقیہ کے تھا یہ بھی درست نہیں اس لیے کہ علیؑ مرتضیٰ کو پوری پوری قوت  
 حاصل تھی اور ان کی شجاعت کا تو کیا کہنا ہے انگو بنی صلی اللہ علیہ وسلم علیہ کر دین اور وہ اس پر  
 عمل نہ کریں تو یہ بات محالات سے ہے بلکہ حضرت علیؑ کی شان میں یہ الزام لازم آتا ہے کہ انھوں  
 نے طلب حق میں کمال سستی و تقصیر کی بلکہ ایسے بد اعمال صحابہ کی تائید کرتے رہے باوجودیکہ  
 حضرت فاطمہ زہراؑ ان کی بی بی تھیں اور حسنؑ و حسینؑ ان کے صاحبزادے تھے اور عباس بن عبد المطلب  
 جیسے نامی اور عالیشان ان کے مشیر اور تابع تھے اور زبیر جیسے بہادر ان کی معاونت کو آمادہ تھے اور  
 بنی ہاشم کا تمام نامی خاندان جن کا تمام اہل عرب لوہا مانتے تھے ان کی معاونت کو موجود تھا پھر  
 کمزوری اور تقیہ کس واسطے تھا کہ منافق صحابہ کے ساتھ خود بھی منافقت کرتے رہے اور اصل  
 محبت اسلام تو یہ تھی کہ واقعہ خم غدیر کے چھپانے کے بارے میں علیؑ رسول اللہؐ کی نصیحت کرتے اور  
 تو جس طرح کچھ نہ کچھ لوگ ہرزمانے میں ان کے ساتھ ہوتے رہے ہیں اس وقت بھی ہوتے در نہ بنی ہاشم  
 تو ضرور ساتھ دیتے اور اگر کوئی نہ دیتا خدا تو ساتھ ضرور ہی دیتا کہ جس نے قریش کے مقابلے میں ایک  
 یتیم بے کس بے زاری سید المرسلینؐ کی مدد کی در نہ خیراً حضرت کی وصیت کی تعمیل کرنے کے بارے  
 میں نوبت یہ شہادت پہنچتی تو کیا تھا زہراؑ نصیب دیے بھی تو کلام امت در یاست کی تکمیل کے  
 جھیلے میں ابن ابی لمیم کے ہاتھ سے شہید ہوئے ومثاله فی الحکمیات اذا اخبر واحد ان

اموات تحرمت علیہ بالرضاع الطاری جائز ان یعقد علی خبرہ وقت تزوج اختہا  
 اور شریعات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خبر دی کہ اس کی عورت بوجہ رضاع طاری کے  
 اس پر حرام ہو گئی یعنی کسی نے شوہر کو یہ خبر دی کہ اس عورت کو اور تجھ کو صغریٰ میں فلان عورت  
 نے دودھ پلایا ہے پس جائز ہے کہ اس خبر پر بھروسہ کرے اور اس عورت کی بہن سے  
 نکاح کرے ولو اخبرہ ان العقد کان باطلا حکم الرضاع کا یقبل خبرہ اور اگر کسی نے  
 یہ خبر دی کہ رضاع کے سبب عقد نکاح ہی اول سے باطل تھا تو یہ خبر مقبول نہوگی اور زن و مرد میں



تفریق کی صورت نہ نکلے گی اور عورت کی بہن سے مرد کو نکاح کرنے کا حق نہ ہوئے گا کیونکہ خبر مسلمان کی خبر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نکاح دونوں میں شہرت کے ساتھ بہت سے آدمیوں کے رد و رد بند حاسہ اگر ان زن و مرد میں دودھ کی خسرکت ثابت ہوتی تو فرما کے جلسہ نکاح اور نکاح کے گواہوں کی حرمت کا سبب بنتی نہوتا اور جبکہ یہ سبب حرمت شہرت پذیر نہوتا اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات بے اصل ہے اور مسئلہ رضاع طاری بین ظاہر کے ساتھ مخالفت نہیں اور پھر بھی مصنف نے اسکو پہلے ذکر کیا تو وجہ اسکی یہ ہے کہ اسکے ایراد سے یہ دکھانا منظور ہے کہ جو امر دران حکم کے ذریعہ ثابت اور اسکے ساتھ مخالفت ظاہر کا وصف وجوداً وعداً پایا جاتا ہو وہ واضح ہو جائے وکذا لکھوا خبرت للمرأۃ بموت زوجها وطلاقا یاها وھو غائب جازان تعتد علی خبہا و تنزع بغيرہ اسی طرح کسی عورت کو خبر دی کہ اسکا خاوند مر گیا یا اسکے خاوند نے اسکو طلاق دیدی ہو حالانکہ وہ غائب ہے جائز ہے کہ اعتماد کرے اسکی خبر پر اور دوسرے سے نکاح کرے ولو استبھت علی القبل فاخبرہ واحدہا و جلیل بہ اور اگر کسی شخص پر اندھیرے میں قبلے کی رخ مشتبہ ہو جائے لکن فی شخص مسلمان جہت قبلہ بتلا دے تو اسپر عمل کرنا واجب ہو گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے مخالف نہیں ولو وجہ ما ولا یعلہ حالہ فاخبرہ واحدہ عن النجاست لا یقضی بل یمیم اور اگر کسی کو ایسا پانی ملا جس کی پاکی نا پاکی کا حال معلوم نہیں کسی نے بتلایا کہ یہ ناپاک ہے تو وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے

### فصل

خبیر الواحد حجة لاوی واحد کی خبر محبت ہے اور یہ امر شرعاً ثابت ہے چنانچہ صحابہ نے واحد مادل کی خبر پر عمل واجب جانا تھا اور کبھی کسی نے انکار نہیں کیا یہاں تک کہ ان کا اس امر پر اجماع ثابت ہے جس جارح میں غلٹاے اربعہ بھی داخل ہیں مثلاً جب آنحضرت کے مقام دفن میں اختلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کر کے مرنے میں دفن کیا کہ انبیاء اس جگہ دفن ہوتے ہیں جہاں مرنے ہیں اسی طرح جب مسئلہ خلافت میں درمیان مہاجرین و انصار کے خلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کر لیا کہ امام قریش میں چاہیے اور آنحضرت آحاد کو تبلیغ احکام کے لیے بھیجے گئے تھے اگر خبر واحد محبت کے قابل نہوتی تو کار تبلیغ کیسے تمام ہو سکتا تھا اور بعض صحابہ نے بعض صحابہ کی خبر کو تسلیم کرنے میں جو تامل کیا جیسا کہ بخاری و مسلم نے روایت کی ہو کہ جبکہ ابو موسیٰ اشعری نے حضرت

عمر کے سامنے یہ بیان کیا کہ مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا کہ جس وقت اذان بانگے ایک تھا تو تین بار اذان دینے لے تو لوٹ جانا چاہیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا اقم علیہ البینۃ یعنی اس حدیث پر گواہ لا تو یہ گواہی طلب کرنی احتیاط کی وجہ سے تھی تاکہ جھوٹی حدیث بنالینے پر جرأت نہ کریں اور نیز راوی کے حقائق میں بھی شبہ معلوم ہونے کی وجہ سے ایسا کیا تھا ورنہ خبر واحدہ بالاتفاق مقبول ہو خصوصاً ابو موسیٰ اشعری جیسے بڑے صحابی سے اور یہ جو بعض اس امر پر کہ خبر واحدہ قابل عمل نہیں ہون دلیل لائے ہیں کہ بخاری مسلم میں ابن سیرین سے روایت ابو ہریرہؓ مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ نماز ظہر یا عصر میں ایک کیت پڑھنا چھوڑا اور سلام پھیر دیا اور بات کی تردید میں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ کیا بھول گئے آپ یا کم ہو گئی نماز فرمایا اے نبی بھولاؤ نہ نماز کم ہوئی مگر حیب اور صحابہ سے قول تردید میں کی تصدیق ہوئی تو جسد نماز نہ ہو گئی تھی اسے تمام فرمایا دیکھو آپ نے خبر واحدہ پر اس وقت تک عمل نہیں فرمایا جب تک اسکی تصدیق دوسرے کی جواب اسکا یہ ہے کہ یہ خود خبر واحدہ ہے تو اس سے استدلال کرنا اس بات پر صحیح نہیں کہ خبر واحدہ عمل درست نہیں دوسرے آنحضرت نے اس وجہ سے توقف کیا تھا کہ جبکہ تمام جماعت نماز میں شریک تھی تو دوسروں نے کیوں نہیں بیان کیا کیونکہ جب ساری جماعت سبب علم میں خریک ہو اور انہیں سے ایک ہی آدمی خبر دے تو کذب کا مظنہ ہوتا ہے اور بقیہ مواضع خالص حقوق اللہ

تعلقاً یعنی خبر واحدہ چار موقوفوں پر دلیل کے واسطے پیش ہو سکتی ہو ایک خالص حق اللہ میں جہاں حق العباد نہ ہو جیسے عامہ شرائع عبادات مثل روزہ نماز اور اسی قبیل سے ہیں دسویں عشر اور صدقہ نظر پس ان سب میں خبر واحدہ مقبول ہے جمہور کا یہی مذہب ہے بعض علما کا زعم یہ ہے کہ ایسی عبادت میں خبر واحدہ مقبول نہیں جو اصل ہو بلکہ جو اس اصل پر متفرع ہو اس میں مقبول ہے کیونکہ وہ ایسی دلیل ہے جو قوت نہیں رکھتی پس اسکا عمل بھی ایسی چیز میں جائز ہو گا جس میں قوت نہ ہو اور ایسی چیز فرار ہے مگر جمہور یہ کہتے ہیں کہ عبادات سے مقصود عمل ہے براہِ رسم کہ اصل ہو یا فرع پس ان دونوں قسم کی عبادات میں ایسے دلائل سے وجوب ہو گا جو عمل کو واجب کرتے ہوں گے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ آنحضرت نے ایک بزدلی کی خبر کو بلال رمضان کے بارے میں قبول کر لیا تھا مایسے بعقوبہ یعنی وہ حقوق ایسی حدود و قصاص کے قبیل سے نہ ہوں یہ مذہب شیخ ابو الحسن کرخی حنفی کا ہے ورنہ جمہور کے نزدیک راوی عادل کی خبر مسلسلے میں مستبر ہو کر غی کی دلیل ہو کہ حد و شیعہ

ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے کہ رسول شریعتی و سلم نے فرمایا ہے کہ تم حدود کو شبہوں کی وجہ سے ساقط کر دو اور خبر واحد میں بھی شبہ ہے اس لیے وہ حدود میں قبول نہ کیجائے جو ابانگاہ ہے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ جب تک حد لازم نہ آئے اور سبب حد کے ثبوت میں شبہ ہو تو حد ساقط کر دو نہ یہ کہ جب حد لازم آجائے اور اس میں کوئی چون و چرا کی گنجائش نہ رہے پھر بھی اسکو کسی شبہ کے خیال سے ساقط کر دو اگر شبہ کو معاملات میں اتنی مداخلت رہے تو کام کیسے چلے گا اسی میں بھی شبہ ہے مگر اسکو قبول کر لیتے ہیں اور ظاہر کتاب میں بھی ظن سے مگر اس سے حدود ثابت ہوتے ہیں تو جسطرح خبر واحد عادل سے اور معادلے ثابت ہوتے ہیں حدود بھی ثابت ہو گئی عموماً اہل اسلام کا یہی مذہب ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ واحد عادل کی خبر حقوق الہی میں خواہ وہ مقوبات کی قسم سے ہوں یا عبادات و معاملات کی مقبول و مستبر ہے کیونکہ اس کے فرض و قہر سے کوئی محال لازم نہیں آتا اور جبکہ فرض و قہر سے محال لازم نہ آئے وہ جائز ہے فرقہ جاثیہ جو معتزلین سے ایک فرقہ ہے وہ اسکا منکر ہے اس فرقہ کا خیال یہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو بڑی بڑی خرابیاں واقع ہوں گی کیونکہ اگر خبر سے اسکی خبر میں کذب واقع ہو گیا تو اس سے حرام کا حلال ہونا اور حلال کا حرام ہونا لازم آجائے گا اس لیے کہ اگر خبر کا کذب کسی واقعی حلال چیز کو حرام ثابت کرے گی تو اس سے حلال حرام بن جائیگا اور اگر واقعی حرام چیز کو حلال ثابت کرے گی تو اس سے حرام حلال ہو جائیگا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ امر تو اس وقت میں بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی مفتی اور گواہ کوئی امر کسی پر واجب کرے کیونکہ اسکا کذب بھی جائز ہے جاثیہ کی عدم جواز پر دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر عملیات میں خبر واحد کا اعتبار ہو اور اس سے وجوب ثابت ہو تو عقائد میں اور نقل قرآن اور ادعائے نبوت میں بغیر سبب کے بھی یہ بات جائز ہو نا چاہیے اور اس کے مطابق اعتقاد واجب ہونا چاہیے جواب اسکا یہ ہے کہ ان امور کی خبر میں اور عملیات کی خبر میں بڑا فرق ہے کیونکہ عقائد میں یقین کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے اور خبر واحد سے یقین نہیں حاصل ہو سکتا اور صرف ایک آدمی کا قرآن کو نقل کرنا اور باقی تمام کا سکوت کرنا باوجودیکہ نقل کرنے کی ہر ایک میں خواہش ہوتی ہے عادیہ محال ہو اور نہ تاقل کے کذب سے محفوظ رہنے کی کوئی سبیل ہے اسلئے طرح نبوت کا دعویٰ کرنا بھی غیر معجز ہے کے عادیہ محال ہے اور نیز شرع نے بھی ایسے امور میں خبر واحد کو قبول کرنے کی ممانعت کی ہے ہاں

دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ جو سب سے جزیرہ نہیں لیتے تھے جب عبد الرحمن بن عوف نے خبر دی کہ پیغمبر خداؐ نے جو سب سے جزیرہ لیا تھا تو حضرت عمرؓ نے بھی لینا شروع کیا صحیح بخاری میں بھی بجا لے اسی طرح مروی ہے اور نسائی نے سید بن سبک روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے انگولٹے کی دیت میں ۱۳ اونٹوں کے دینے کا اور چھنگلیا کی دیت میں چھ اونٹوں کے دینے کا حکم دیا تھا جبکہ آل عمرؓ ابن حزم کے پاس ایک نوشتہ پایا جنہوں نے کہا کہ یہ جناب سرور کائنات کا ہے جس میں لکھا ہوا تھا کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ کی ہے تو حضرت عمرؓ نے اسی پر عمل کیا۔

خالص حق المصدق ما فیہ الزام محض دوسرے خالص بندے کا وہ حق جس کا محض دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے مثلاً بالغ و شتری میں سے ایک بیچ سے انکار کرنا ہوا اور دوسرا بیوت کے درپے ہو و خالص حق ما لبس فیہ الزام میرے وہ خالص حق بندے کا جس میں کسی دوسرے پر کوئی حق لازم نہیں کیا جاتا جیسے وکالت کے متعلق یا ایسے کے متعلق خبر بیان کرنا یا دوا کا فوہر جو گوشت فروخت ہوتا ہے اسکی نسبت یہ خبر دینا کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے یا کتابی کا و خالص حق ما فیہ الزام من وجہ لا چوتھے وہ خالص حق بندے کا جس میں ایک وجہ سے لازم کرنا ہوا اور دوسری وجہ سے لازم نہ کرنا ہو مثلاً وکیل کو وکالت سے معزول کرنا یا غلام کو تصرفات سے روک دینا کہ اس میں ایک جہت سے تو حق کا لازم کرنا ہے اور وہ یہ کہ وکیل کو معزول کرنے اور غلام کو روک دینے سے آئندہ کو ان کا عمل و تصرف معاملات میں باطل ہو جائیگا اور دوسری حیثیت سے لازم نہ کرنا ہے اور وہ یہ کہ موکل و مالک اپنے حق میں تصرف فسخ کے ساتھ کرتے ہیں جیسا کہ وکیل و اجازت کے ساتھ اپنے حق میں تصرف کرتے ہیں۔ اما الاول فیقبل فیخبر الواحد اول یعنی خالص حق الکی میں ایک شخص کی بھی خبر مقبول ہے ایسے معاملات میں راوی کا آزاد ہونا اور کر شہادت کا زبان سے کہنا شرط نہیں مگر عدالت کا شرط ہونا ایمان میں ساقط نہیں ہو سکتا۔ فان یصلی اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ اعرابی فی ہلال رمضان کیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت بلال رمضان میں اعرابی کی شہادت کو قبول کیا اور قطعی میں روایت کی ہے کہ ایک اعرابی آنحضرتؐ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے چاند کو دیکھا ہے آنحضرتؐ نے صحابہ کو حکم دیا کہ کل صبح سے روز رکھیں اور سنن اربعہ میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک

اعرابی حضرت کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے جانکود دیکھا ہے آپ نے اُس سے کہا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کوئی معبود سوا اللہ کے نہیں ہے جواب دیا کہ ہاں پھر پوچھا کہ گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں جواب دیا کہ ہاں حضرت نے بلال کو فرمایا کہ لوگوں سے کہہ دو کہ روزہ رکھیں روزہ اللہ کا خاص حق ہے پہلی حدیث ثابت ہے کہ حضرت نے اُس سے کلمہ شہادت زبان سے نہ کہلایا اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت نے کلمہ شہادت کا اُس سے اقرار کیا مگر اسکا بھی زبان سے کہنا شرط نہیں ہے اور بریل احتیاطاً ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور حضرت نے بھی اسی غرض سے ایسا کیا تھا واما التکلیف بشرط فیما لحدود دوسری قسم میں ایک تو خبر کا متعدد ہونا چاہیے اور تعداد کی کم سے کم مقدار دو تک ہے چونکہ فریب سکاری اور حیلے مقدمات میں زیادہ پیش آتے رہتے ہیں اسلئے گواہوں کا متعدد ہونا احتیاطاً مقرر ہونا والعدالة دوسرے عادل ہو پس فاسق کی گواہی مقبول نہوگی بعض متاخرین کے نزدیک بنظر اس زمانے کے اس قسم میں مناسب ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے اسلئے کہ کم لوگ فسق سے خالی ہیں لوگوں میں فسق بہت شائع ہو گیا ہے عادل لوگ بہت کم ہیں تو اگر بنبریناے مقدمات کیونکر ہوگی آدمیوں کے حقوق کی تصبیح لازم آئے گی اور یہ شرعاً عذر فائز ہو اور فقہاء متقدمین سے بھی یہ منقول ہے فتاویٰ اے تاتارخانیہ میں ہے کہ فاسق کی شہادت مقبول ہوگی اسواسلئے کہ فسق اسپر طاری ہے اور اصل میں وہ سعید ہے حضرت نے فرمایا ہو کل مومن ذی سعادة یعنی ہر مومن سعادت مند ہے اور اسی پر اعتماد ہے مگر یہ ضرور ہے کہ وہ فاسق لمن نہواور کذب کے ساتھ معروف و مشہور ہو بلکہ صاحب مروت و جاہ ہو نہ کہ بالکل رذیل اور ذلیل ہو تفسیر مظہری میں قاضی ثناء اللہ لکھتے ہیں۔ بل فی ضماننا هذا الاتفاق اذا كان وجهها ذمومة يغلب على الظن انه لا يكذب في لشهادة او دلت القرائن على صدقه بقبل شهادته یعنی ہمارے زمانے میں اگر فاسق صاحب جاہ و مروت ہو اور قاضی کو ظن غالب ہو کہ وہ جھوٹ نہ بولے گا اور قرینہ اسکی راست گوئی بردالت کرتا ہو تو اسکی شہادت قبول کی جائے گی اور جامع الفتاویٰ میں ہے۔ واما لشهادة الفاسق فان تجرى القاضى الصديق في شهادته بقبل والا فلا یعنی قاضی کی شہادت اگر قاضی کے

گمان میں اسکا صدق ہو دے تو قبول کی جائیگی ورنہ قبول نہیں کی جائے گی درمختار میں ہے کہ  
تنبیہ اور مجتبیٰ میں جو منقول ہے کہ فاسق اگر لوگوں میں صاحب مروت اور جاہ ہو تو اسکی شہادت  
قبول کی جائے گی سو یہ قول ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ہے کذا فی البحر اور اس قول کو کمال الدین  
بن الہمام نے فتح القدیر میں اس طرح ضعیف کیا ہے کہ یہ تعلیل بقلبہ نص کے ہے اللہ تعالیٰ نے  
فرمایا ہر دو مستشهد و اذوا عدل منکم یعنی گواہ کر دو صاحبان عدالت کو اپنے میں سے دیکھو مستشہدین  
نے شہادت کو عدالت سے تنقید کیا ہے و نظیرہ المنازعات اسکی نظیر اور مثال منازعات  
بامی بن مثلاً ایک نے دوسرے پر یہ دعوے کیا کہ اس نے یہ گھوڑا میرے ہاتھ بیچا تھا یا مجھ سے ہوا  
تھا یا اسکے اوپر میرے ہزار روپے آئے ہیں تو اس دعوے کے ثبوت کے لیے گواہ متعدد اور عادل  
چاہئیں کیونکہ اللہ فرما چکا ہے۔ و استشهدوا شہیدین من رجالکم یہ آیت بتاتی ہے کہ  
گواہ متعدد ہوں اور دوسری جگہ فرماتا ہے و استشهدوا عدل منکم اس آیت سے ثابت  
ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہوں و اما الثالث فیقبل فی خبر الواحد علی کان او فاسق  
اور تیسری قسم میں ایک کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے عادل ہو یا فاسق ہو خبر کے لیے صرف عقل و تیز  
ہونا شرط ہے پس ایسے بچے کا قول جس کو تیز نہوا اور بچوں کا اور مستوہ کا قول مستبر نہو گا ان کے ہوا  
کوئی بھی ایسا شخص گواہی دے جو عقل و تیز رکھتا ہو اور اپنا دل اسکی شہادت کو سچا جانتا ہو تو  
اسکی گواہی مقبول ہوگی پیغمبر خدا نے بھی ہدایا کے بارے میں نیک و بد کی بات قبول کی ہے  
ایسے حقوق کے ثبوت میں اگر اتنی آسانی نہ رکھی جائے اور ہر جگہ شرط تعدد و عدالت کا لیا جائے  
تو امور معاش میں بڑا غلط پڑ جائے کیونکہ عادل آدمی بہت کم پائے جاتے ہیں و نظیرہ المعاملات  
اسکی نظیر اور مثال معاملات بامی بن پس اگر کوئی بھوشن دیکھ لے گا یا کوئی فاسق یہ خبر دے  
کہ فلان نے اپنا وکیل فلان کو کیا ہے یا فلان غلام کے مالک ہے اسکو تجارت اور خرید و فروخت کرنے کا  
اذن دیا ہے تو یہ خبر قابل اعتبار ہوگی اور اسپر عمل کرنا جائز ہوگا اگر کوئی کنیز کسی سے آکر یہ کہے کہ  
میرے مالک نے مجھے آپ کے پاس بھیج دیا ہے تو اس کا قول مقبول ہوگا اور اس کے ساتھ صحبت  
کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ دل اس کے صدق قول کو قبول کرنا ہو و اما الرابع فی شرط حنفیہ  
اما العددا و العدلانہ عند ابی حنیفہ جو حق قسم میں خبر دینے والے کے لیے امام اعظم دس

نزدیک یا عدد فطر سے یا عدالت یعنی ان دونوں میں سے صرف ایک چیز غیر مسلمین شرط ہے کیونکہ جب اس قسم میں پہلی دونوں قسموں کی مشابہت موجود ہے تو اس میں حکم بھی من و مبرہر ایک کا ہونا چاہیے و نظائر العزل و الحجر مثال اسکی وکیل کہ وکالت سے برطرف کرنا اور مازون غلام کو تجارت سے روک دینا ہے پس اگر دو فاسق یا دو کافر وکیل کو یہ خبر دین کہ اسکو موکل نے مازول کر دیا ہو یا غلام کو یہ خبر دین کہ مالک نے جو اسکو معاملات میں تصرف اور خرید و فروخت کرنے کی اجازت دی تھی اس سے روک دیا اور منع کر دیا ہے تو یہ خبر قابل پذیرائی ہوگی اور بعد اسکے وکیل در غلام مازون کا معاملات میں تصرف کرنا ناجائز ہوگا اسی طرح ایک غیر عادل کی خبر پر بھی اعتبار کیا جائیگا اگر صاحبین کہتے ہیں کہ اس قسم میں بھی بجز تمیز اور تصدیق قلبی کے اور کوئی امر شرط نہیں ذرا سلام شرط ہوئے عدالت نہ تعدد تاکدفع ضرورت میں حرج نہ آئے مگر دفع ضرورت کے لیے وہ شرط بھی مانع نہیں جو امام نے تجویز کی ہو تنبیہ خبر دینے میں اور آدمیوں کے حق میں گواہی دینے میں بڑا فرق ہے گواہی میں ایسا اور غلام کا کلام معتبر نہیں کیونکہ اس میں قیصرانہ اور دلالت کاملہ کی ضرورت ہے اور عورت کی گواہی ناقص ہے گواہی میں دوسرے پر حق کا لازم کرنا ہے اس لیے اس میں زیادہ احتیاط ملحوظ ہے اور خبر دینے میں کسی پر کسی چیز کا لازم کرنا نہیں اور اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا ہو تو اس میں حکم غیر کے نفس پر پہلے لازم ہو جاتا ہے پھر دوسرے کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسا کہ ہلال رمضان کی خبر دینے میں اول روزہ گواہ پر لازم آئیگا پھر غیر پر پس ایسی چیز میں غیر پر الزام قصداً نہیں اس لیے ہلال رمضان کی خبر غلام اور عورت سے بھی مقبول ہے اور ایسا شخص جس پر بہت زنا کی حد لگی ہو اور تو بہ کرے تو اسکی حدیث قبول کر لی جائے گی مگر اسکی شہادت مقبول نہوگی اور بندہ دن کے پہلی قسم کے حقوق میں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی چاہیے پس کافر کی گواہی سے مسلمان پر حق ثابت نہوگا اور ان کا آزاد ہونا بھی شرط ہے پس غلام کی گواہی مقبول نہوگی کیونکہ اس میں حق کا دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے اور دوسری قسم کے حقوق میں نیک و بد اور آزاد و غلام کی بات مقبول ہے اور جو شخص اس کے حقوق میں تو آزادی اور اسلام کا ذکر ہی نہیں۔

ضمیمہ۔ حدیث کے طعون ہونے کی دو صورتیں ہیں یا خود راوی کی طرف سے طعن ہو یا غیر راوی کی جانب سے راوی کی طرف سے طعن کئی طرح کا ہے ایک تو یہ کہ راوی اس حدیث کو روایت کرنے سے

انکار کرے ایسی حدیث بالاتفاق عمل کے قابل نہیں چنانچہ زہری کے ذریعہ سے احمد اور ترمذی حدیث  
ابوداؤد اور ابن ماجہ اور دارمی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو عورت بغیر اذن دلی کے نکاح  
کرے تو نکاح اسکا باطل ہے الی آخر ۱۰ ابن جریر کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے ملاقات کی اور انکو  
اس حدیث کی خبر کی تو انھوں نے اسکی روایت سے انکار کیا جیسا کہ طحاوی نے روایت کیا ہے  
اور اگر راوی قطعی طور انکار نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں نے یہ حدیث روایت کی  
ہے یا یوں کہے کہ یہ حدیث مجھکو معلوم نہیں جیسے سہل بن ابی صالح سے ایک ثقہ آدمی نے دریافت  
کیا کہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے یہ حدیث آپ کی سند سے بیان کی ہے کہ حضرت نے فیصلہ کیا  
شاہد اور دھم سے تو سہل کو یہ حدیث یاد نہ آئی اور اسکو بیان نہ سکے اس قسم کی حدیث کرنی بالکل  
اور احمد بن حنبل کے نزدیک متردک ہے اور شافعی و محمد و مالک کے نزدیک متروک نہیں دوسرے یہ کہ  
راوی نے روایت کرنے کے بعد خود ظاہر حدیث کے خلاف قصد عمل کیا ہو اور یہ خلاف یقینی ہو تو  
ایسی حدیث بھی عمل کے قابل نہیں جیسے بی بی عائشہ سے مروی ہے کہ جو عورت بغیر اذن دلی کے  
نکاح کرے تو نکاح اس کا باطل ہے حالانکہ اس حدیث کی روایت کے بعد خود انھوں نے اپنے  
بھائی عبدالرحمن کی بیٹی خصفہ کا نکاح اپنے اختیار سے کر دیا تھا اور اگر راوی حدیث کی روایت  
کرنے سے قبل اس کے برخلاف عمل کر گزرا ہو یا خلاف کی تاریخ معلوم نہ ہو تو یہ حرج نہیں اور اگر لفظ  
حدیث میں کئی طرح کا احتمال ہو اور راوی اُن میں سے ایک سنی کو اپنی رائے سے سنی کہے مثلاً  
حدیث کا لفظ عام ہو اور راوی اس کے ایک خاص سنی کو اختیار کر کے عمل کرے یا کئی سنی  
مشترک ہو اور راوی بعض وجوہ کے مطابق عمل کرے تو حرج نہ ہوگا بلکہ یہ راوی کی طرف سے  
تخصیص قرار پائے گی۔ بخاری میں ابن عباس سے مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا منکذباً  
دینہ فاقتلوه یعنی جو شخص بنیادین بدل ڈالے تو اسکو قتل کر دے من عام ہے جو مرد و عورت  
عورتوں کو شامل ہے مگر راوی نے اسکو مردوں کے ساتھ مخصوص کر دیا تھا مگر خافعی نے اس  
تخصیص کو نہ مانا اور کہا کہ یہ ہنزلے تاویل کے ہے اسلئے غیر رجحان نہیں تیسری صورت حدیث  
کے مضمون ہونے کی یہ ہے کہ راوی اسکی روایت کرنے کے بعد کبھی اس پر عمل نہ کرے پس ایسی حدیث قابل  
حجت نہیں البتہ قبل روایت کے اگر ترک عمل واقع ہوگا تو اس سے روایت پر عمل ساقط نہیں ہو سکتا



تغیر اسکی یہ ہے کہ علماء ستہ نے عبداللہ بن عمر سے روایت کی ہو کہ جناب سرور کائنات رفع یدین کرتے تھے بنا ہونے کہا ہے کہ میں دس برس تک ابن عمر کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی انکو رفع یدین کرتے نہیں دیکھا بجز بکیرا قتال کے تو عبداللہ بن عمر کا اپنی روایت کے مطابق عمل نہ کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ انکے نزدیک یہ روایت منسوخ ہے۔

غیر رادی کی طرف سے ملنے ہونے کی یہ صورت ہے کہ ایک صحابی دوسرے صحابی کے حدیث کے برخلاف مل کر ہے بشرطیکہ حدیث ظاہر ہو صحابہ پر اس کے مقتضائے نفعی رہنے کا احتمال نہ ہو تغیر اسکی یہ ہو کہ مسلم اور ابو داؤد اور ترمذی نے عبادہ بن صامت سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بکیرا کرے کر کے ساتھ تو سو کوڑے ہین اور جلائے وطن ہے اور عبدالرزاق نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو جلائے وطن خیبر کی طرف کیا وہ ہر قتل سے مل گیا اور نصرانی ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اب میں کسی مسلمان کو جلائے وطن نہیں کروں گا اور اگر کوئی غیر صحابی ظاہر حدیث کے خلاف عمل کرے یا ظاہر حدیث کے موجب کو ترک کرے تو اس سے حدیث پر عمل کرنا ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ قرائن حالیہ کو نہیں جان سکتا اور کلام میں کوئی قرنیہ مقابلہ موجود نہیں پس جو کچھ اُس سے صادر ہوگا محض اُس کے ظن کی وجہ سے صادر ہوگا اور اُس کا ظن واجب العمل نہیں اور نہ اُسکی عدالت صحابہ کی عدالت کی طرح ہوتی ہے۔

۲۷، آنحضرت کے افعال و قسم کے ہین ایک تو وہ ہین جنکی اقتدا کی جاتی ہے اور وہ چار قسم سے حالی نہیں یا مباح ہین یا مستحب ہین یا واجب ہین یا فرض ہین دوسرے ایسے افعال ہین جنکی اقتدا نہیں کی جاتی اور یہ یا آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہین جیسے چار عورتوں سے زیادہ کے ساتھ نکاح کرنا یا طے کار و زہ رکھنا یا زلت ہین۔ جو افعال جلی آپ سے مقتضائے طبیعت کی وجہ سے صادر ہوئے تھے وہ مباح ہین ان میں اُمت بھی شریک ہے اور اگر آپ نے کوئی بات مجمل طور پر کہی تھی اور پھر اُس کے بیان کے لیے کوئی کام کیا جیسے آپ نے فرمایا صلوا کما راہتونی اصلی رواۃ البخاری یعنی نماز پڑھو جس طرح بھگونماز پڑھتے دیکھتے ہو اور پھر آپ نے خود نماز پڑھی تاکہ لوگوں کو اُسکا حال معلوم ہو جائے تو ایسے افعال میں بین کا اعتبار ہے اگر وہ عام ہو تو

۲۸، ہے کہ کسی سبب کا قصد کرین اور وہ اتفاقی طور پر مصیبت ہو جائے ۱۰۱۲ +

آپ کا فعل جو اسکے بیان کے لیے صادر ہوا ہے عام ہوگا اور اگر خاص ہے تو خاص ہوگا اور اگر فرض واجب ہے تو فرض واجب ہوگا اگر مندوب و مباح ہے تو مندوب و مباح ہوگا اور جو انماں اسکے سوا آپ سے صادر ہوئے ہیں اگر انکا حکم اباحت یا مذہب یا حرمت کا معلوم ہو گیا ہے تو جہور کے نزدیک امت پر اسکی اطاعت و پیروی واجب ہے اور ایسے انماں امت کو شامل ہیں بعض کی رائے یہ ہے کہ خاص عبادات میں طاعت و پیروی واجب ہے مگر شیخ ابوالحسن کرخی حنفی اور اشاعرہ کے نزدیک انماں عبادات بھی آپ کی ذات قدسی صفات سے خصوصیت رکھتے ہیں امت کو شامل نہیں البتہ جنکے امت کو شامل ہونے پر دلیل پائی جائے گی تو وہ امت کو بھی شامل ہونگے اور حضرت کے جس فعل کا حکم مہول ہو یعنی اسکے واجب و مندوب و مباح ہونے کا حال معلوم نہو تو امام مالک کے نزدیک ایسا کام واجب ہے اور امام شافعی کے نزدیک مندوب ہے اور اکثر خنفیہ کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ آپ اسپر ہمیشہ موافقت نہ رکھتے ہوں کیونکہ جس فعل کی آپ سے موافقت ثابت نہ ہو خنفیہ کے نزدیک واجب ہے چنانچہ عیدین کی نماز واجب ہے اسلئے کہ آنحضرت ہمیشہ اُس کو پڑھتے تھے اور یہ بھی ضرور ہے کہ قصد قربت کی وجہ سے نہو کیونکہ کار مباح میں قربت مقصود نہیں ہوتی آدمی شافعی کا بھی یہی مذہب ہے اور شیخ ابوالحسن کرخی حنفی اور امام فخرالدین رازی شافعی وغیرہ کے نزدیک ایسے فعل میں توقف ہے اکثر اشاعرہ کا بھی یہی مختار ہے۔

(۳) آنحضرت امت کو جو احکام شرع پہونچاتے تھے تو وہ احکام انکو وحی کے ذریعہ سے حاصل ہوتے تھے یا اجتہاد کے ذریعہ سے پہلی قسم کہہ دی جاوے گی یا ملن کہتے ہیں اور اسکے مقابلے کے لئے پہلی قسم کہہ دی جاوے گی ظاہر کے ساتھ لقب کرتے ہیں بنی کا اجتہاد یہ ہے کہ احکام منصوصہ میں غور و خوض کر کے ایک علت کا استنباط کرے جو اُس چیز میں بھی پائی جاتی ہو جس کا حکم بذریعہ نص کے معلوم اور اس میں غیر منصوص کا قیاس منصوص پر کرے مہتمد کا یہی کام ہے کہ وہ احکام منصوصہ پر قیاس کر کے غیر منصوصہ کے واسطے احکام ثابت کرتا ہے یہ بیان خنفیہ کے مذہب کے موافق ہے مگر اشاعرہ اور اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ بنی کا اجتہاد خود اسکی طرف سے نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی من جانب اللہ ہے۔ اللہ فرماتا ہے و ما یطوق عن الہدیان ہوا کا وحی ہو جے یعنی محمد اپنی خواہش سے نہیں بولتا نہیں ہے یہ مگر وحی جو اسکو اللہ کی طرف سے پہونچتی ہے پس بقضائے اس آیت کے جو کہ حضرت نے فرمایا اللہ

وہ دوسری سے ثابت ہو گا اور اجتہاد دوسری نہیں ہوتا اس لیے آنحضرت کا کوئی ارشاد اجتہاد کے قیاس سے نہ ہو گا جواب اس کا یہ ہے کہ مراد اس دوسری سے قرآن ہے نہ آپ کی تمام باتیں کفار کہتے تھے کہ تم نے قرآن کو اپنی طرف سے افترا کر لیا ہے کفار کے اس زعم کی تردید کے لیے یہ آیت نازل ہوئی ہو  
سے مراد قرآن ہے معنی یہ ہیں کہ ہمیں ہے یہ قرآن مگر دوسری جو الشریک طرقت پہنچتی ہے اور یہ مدعا نہیں کہ جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں وہ سب دوسری ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ سب مراد عموماً تمام کلام حضرت کا ہے تاہم ہم یہ کہیں گے کہ دوسری کی دو قسمیں ہیں دوسری ظاہر دوسری باطن  
قرآن دوسری ظاہر ہے اور باطن اجتہاد دوسری باطن اور اس کو دوسری باطن اس لیے کہتے ہیں کہ جب آنحضرت نے اپنے اجتہاد پر احکام کو مقرر کیا تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ حقیقت میں یہ حق ہے اور گویا اجتہاد ہی دوسری کے ساتھ ثابت ہے پس آپ کا اجتہاد باعتبار آل کے دوسری ہے اور قرآن شریع سے دوسری ہے جن حوادث میں نص نہ تھی ان میں حضرت کو اجتہاد کرنا واجب تھا پھر اگر اجتہاد میں آپ کی رائے صواب پر ہوتی تو اس حادثے کے متعلق دوسری نازل نہ ہوتی اور اگر خطا واقع ہو جاتی تو اللہ دوسری بھیج کر اس خطبہ کو مٹا دیتا تھا بخلاف مجتہدین امت کے کہ جب ان سے اجتہاد میں خطا ہو جاتی ہے تو روز قیامت تک باقی رہتی ہے اور دلائل سے انبیاء کے اجتہاد میں بھی خطا کا جائز ہونا ثابت ہے اکثر اہل سنت کا یہی مسلک ہے گو عموماً شیعہ اور بعض اہل سنت اس رائے کے مخالف ہیں بدر کی لڑائی میں نشر کا فر بکڑے آئے حضرت نے صواب سے شورہ پوچھا کہ انکو کیا کریں اکثر مسلمانوں کی مرضی ہوئی کہ مال لے کر چھوڑ دیں شاید حق تعالیٰ انکو توفیق اسلام عطا کرے چنانچہ مال لے کر چھوڑ دیا اور یہ اجتہاد آنحضرت کا خطا ہوا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ناخوشی ظاہر فرمائی اور آیات عتاب نازل کیں۔ ماکان لدنن یكون لدا سري حق یخفی فخلا لاض  
نزیل وند من لدنا واللہ یرید الاخرۃ واللہ عزیز حکیم لولا کتاب من اللہ سبق لمسلم فیاخذتم عذاب عظیم بنی کے لیے لاکھ نہ تھا یہ کہ اسکے یہاں قیدی آئین بیان تک کہ خوزیری کرے ملک میں تم چاہتے ہو اسباب دنیا کا اور اللہ چاہتا ہے آخرت اور اللہ زور آور ہے حکمت والا اور اگر اللہ کی طرف سے لکھا ہوا نہ ہوتا کہ پہلے گزرا اور وہ یہ کہ قیدی لوگوں میں سے بہتوں کی قسمت میں مسلمان ہونا تھا تو تمکو اس لیے میں بڑا عذاب پڑتا اور یہ جو کہتے ہیں کہ عتاب

خطا سے اجتہاد ہی کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اس سبب سے تھا کہ قتل کرنے کے بھی اور فدیہ لینے کے بھی مجاز تھے مگر قتل ادا نہ ہونے کے سبب سے عتاب نازل ہوا یہ قول نہایت بعید ہے اس لیے کہ ایسی سخت وعید ترک ادا پر واقع نہیں ہوتی مگر بوجہ خطا کے نقص اس لیے لازم نہیں آتا کہ حکم اجتہاد ناقص نہیں ہوا کرتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ وحی باطن بینی قیاس ابتدائی حالت میں خطا کا احتمال رکھتا ہے لیکن خطا پر قائم رہنے کا احتمال نہیں اور وحی ظاہر میں کسی طرح خطا کا احتمال نہیں نہ اجتہاد نہ بقا اس لیے کہ وحی باطن سے اقوس ہے (۴) جناب سرور کائنات سے قبل جتنے انبیاء گزرے ہیں ان کے شرائع کے باب میں تین قول ہیں (الف) عامہ شافعیہ اور اکثر خفیہ اور تشکیلیں کے ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام انبیاء سابقین کی شرائع ہمارے لیے لازم ہیں اور ہر ایک نبی ماقبل کی شریعت نبی مابعد کے دین میں قیام تک باقی ہے مگر اگلی شریعت میں سے جس بات کا مفسوخ ہو جانا دلیل سے ثابت ہو جائے وہ اہل بیت باقی نہیں (ب) اکثر تشکیلیں اور کچھ خفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر ایک نبی کی شریعت اس کی وفات کے بعد یا دوسرے نبی کے آنے کے بعد باقی نہیں رہتی پس کسی شریعت ماقبل کے مطابق آنحضرت عبادت نہیں کرتے تھے اور نہ ان کی امت کو عبادت کرنے کی تکلیف ہے انبیاء سابقین میں سے ہر ایک کی شریعت ایک زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی لیکن دوسری شریعت جو اس زمانے کے بعد ہوتی اس کے سامنے اگلی باقی نہیں رہ سکتی گرہان جنگی نسبت یہ دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ شریعت پہلی شریعت کی تیج ہے اور جس بات کی دعوت پہلا نبی کرتا ہے اسی کی طرف دوسرا نبی کرتا ہے جیسا کہ حضرت لوط حضرت ابراہیم کی شریعت کی طرف دعوت کرتے تھے اور حضرت ہارون حضرت موسیٰ کی شریعت کی طرف داعی تھے اسی طرح بعض نبیاء کی دعوت ایک خاص مقام کے آدمیوں کے لیے مخصوص تھی جتنا پنجہ شعیب ساکنان مدینہ دایہ کی دعوت کے لیے یسوع ہوسے تھا اور جبکہ اصل شرائع میں خصوص ہے تو زمان اور مکان اور امتوں میں عموم ثابت نہیں ہو سکتا اور فقہد اہل فتنہ اور مصلحان مابین یہ دیدہ سے یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی کہ انبیاء سابقین کی شریعت اب تک باقی ہے بلکہ مراد ان سے اصول دین سے یعنی الشرائع حضرت کو حکم دیتا ہے کہ اصول دین میں انبیاء سابقین کی ہدایت کی پیروی کرو اور تجھ پر کتاب پھرنے نازل کی ہے

وہ گزشتہ نبیوں کے اصول دین کی تصدیق کرتی ہے۔ (ج) بعض علما کی رائے یہ ہے کہ انبیاء سابقین کی شرائع کے آنحضرت وارث ہیں اور ارث وارث کی ملک ہو جاتا ہے اور اس سے مخصوص ہوتا ہے پس انبیاء سابقین کی شرائع پر عمل کرنا عین شریعت محمدی پر عمل کرنا ہوگا اور ان کی شرائع محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہیں۔ اس لیے ہکو ان پر عمل کرنا لازم ہے اسی وجہ سے اللہ نے ہمارے نبی کو یہ فرمایا کہ۔ **اولئک الذین ہدی اللہ فہداهم اقتدا** اور دوسری شرائع کی جو باتیں ایسی ہیں کہ ان کی امتوں پر وہ بطور شر کے مقرر کی گئی تھیں تو ہمارے ذمے ان کی تعمیل نہیں خواہ اللہ نے صاف طور پر ہکو فرمایا ہو کہ ایسا مت کرنا یا یوں کہا ہے کہ یہ ان امتوں کے ظلم کا بدلہ تھا فرق پہلی صورت میں اور دوسری صورت میں یہ ہے کہ اول میں صریحاً ہمارے لیے ممانعت ہے اور دوسری صورت میں **دلالت ممانعت پائی جاتی ہے۔**

### البحث الثانی فی الاجماع

تیسری بحث اجماع کے ذکر میں ہے۔ اجماع کی تعریف اصطلاح میں یہ ہے کہ وہ اتفاق ہو کہ امت محمدی کے مجتہدین صالحین کا ایک زمانے میں کسی امر قولی یا فعلی پر (دوسری عبارت میں) امت محمدی میں سے جو آدمی اہمیت رکھتے ہیں ان تمام کے ہر ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق کرنے کا نام اجماع ہے یہ تعریف نہایت جامع و مانع ہے اس لیے کہ مجتہدین و عوام دونوں کے اجماع شامل ہے محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر میں ہوتا ہے جہاں رائے کی ضرورت ہو اور جہاں رائے کی ضرورت نہیں وہ ان عوام بھی شریک ہو سکتے ہیں تعریف میں مجتہدین سے مراد وہ مجتہدین جو کسی ایک عصر میں ہوں اور اس قید سے مقلدین کا اتفاق نکل گیا اور صالحین کی قید سے ایسے مجتہدین کا اتفاق خارج ہو گیا جو بدعت و ہوسے میں مبتلا ہوں یا فاسق ہوں اور امت محمدی کی قید سے شرائع انبیاء سابقین کا اتفاق نکل گیا۔ مجتہدین کا اجماع انھیں امور پر ہوتا ہے جو کتاب و سنت سے قطعاً ثابت نہ ہوں اور اتفاق سے مراد یہ ہے کہ اعتقاد یا قول یا فعل میں شریک ہو جائیں اور ایک عصر کے تمام مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہوتا ہے پس اگر ایک عصر کے بعض مجتہد

کسی امر پر اتفاق کر لین اور بعض نہ کر میں تو وہ اجماع نہیں کہلائے گا اور زمانے کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام ہے کہ کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہدین کے زمانے میں کسی حکم پر اتفاق کرینگے وہ اجماع اُس زمانے میں متحقق ہو گا اور بعض نے زمانے اور اتفاق کے ساتھ بھی قیدین لگائی ہیں اور اجماع کی یوں تعریف کی ہے کہ امت محمدی کے مجتہدین کا کسی امر شرعی پر ایک زمانے میں اس طرح اتفاق کر لینا کہ جب تک وہ زمانہ ختم ہو اتفاق قائم رہے مگر اجماع کے معنی نہیں کہ جس شخص نے جیسا مناسب وقت دیکھا اپنی فکر سے ویسی ہی رائے دیدی اور اس پر شروع سے کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ اُس اجماع کے ہر ایک آدمی نے دلیل شرعی سے استنباط کیا ہو۔

### فصل

اجماع هذه الامم بعد ما توفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في فروع الدين  
 حجة موجبة للعمل بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروع دين من ائمة  
 امت كما اجماع حجت في عمل كواجب كراته كمرخايج وشيعة اسك منكرين ادرية  
 انكار ان كاصحح نيين صحابه ادر تابعين كاجماع بر اتفاق سب ادر منكرين اجماع كخطا ادر  
 جانتے رہے ہیں ادر مخالفین کے تحفظ پر سب کا اتفاق رہا ہے ادر ہم غفیر کا ایک امر کے  
 منکرین کے تحفظ پر اتفاق کر لینا حجت قطعی ہے اس امر پر کہ اجماع صحیح ہے ادر ان کا انکار  
 نادرست ہے ادر کسی غیر قاطع بات پر اجماع واقع ہونا عادتاً محال ہے منکرین کہتے ہیں کہ  
 اجماع غلط بات پر بھی ہو جاتا ہے تو صحابہ و تابعین کا مخالفین اجماع کے تحفظ پر اجماع  
 ہو جانے کا کیا اعتبار چنانچہ یہود کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد  
 کوئی نبی نہیں آئے گا وہ خاتم النبیین ہیں ادر نصاریٰ کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت عیسیٰ  
 قتل کیے گئے حالانکہ حضرت موسیٰ کے بعد انبیاء ہوتے ہوئے ہیں ادر قرآن اس بات کی شہادت  
 دیتا ہے کہ حضرت عیسیٰ مصلوب نہیں ہوئے جو اب اس شبہ کا یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کے وفات کا  
 اجماع باطل ہے اور یہ لوگ آمادہ الادا کے مقلد ہیں جو نہایت نامستبر تھے کلام انہی میں تحریف  
 کرتے تھے الشدید انفرایدازی کرتے تھے تو عقل و عادت کے نزدیک ایسے نامستبر لوگوں کا اجماع

کذب پڑا اور جبل مرکب میں پڑ جانا جائز ہے بخلاف صحابہ و تابعین کے کہ وہ ایسے ملکات و ذلیہ سے پاک ہیں اور بقابلے راویان بائیل کے صاحب کرامات بھی زیادہ ہیں اور ان کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے اور راویان بائیل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہیں اور مخالفین اجماع کے عقلیہ کے بارے میں اُنکے تو اتر کی تعداد اس حد کو پہنچتی ہے کہ وہ کافی بلکہ ضرورت سے بڑھ کر ہے اور اجماع کے منکرین جو اجماع کے عدم جواز پر یہ آیت پیش کرتے ہیں سخاں متازعم فی شئہم وہ الی اللہ و رسولہ جبکہ اللہ نے یہ فرمایا کہ تم میں جھگڑا بڑے تو خدا اور رسول کی طرف رجوع کرو تو اب مرجع اجماع کی طرف نہ رہا یہ آیت، اُنکے مدعا پر دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اجماع کی طرف مرجع نہیں اس لیے کہ اجماع کی طرف رجوع کرنا بھی بعینہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنا ہے کیونکہ اجماع بھی اللہ و رسول کے احکام کا منظرہ و خسر عا لینی اجماع حج قرعہ سے ایک حجت ہے اور حجیت اُسکی شائع کی طرف واجب کی ہوئی ہے۔ دوسری عبارت میں مطلب یہ ہے کہ اجماع کی حجت کا ثبوت دلائل سمعیہ سے ہوتا ہے دلائل عقلیہ اس باب میں پورا پورا فائدہ نہیں بخش سکتیں اجماع کی حقیقت پر قرآن و حدیث سے اس طرح دلائل ہیں ۱۱، اللہ فرماتا ہے۔ من بشاق الرسول من بعد ما تبیین للہدی و یستبع عنہ سبیل المؤمنین نولہ ما نولی و یضلہ جہنم و سادات مصیبا یعنی جو کوئی مخالفت کرے رسول سے جب کھل چکی ہو سپردایت اور سب مسلمانوں کی راہ سے الگ چلے تو ہم اسکو وہی طرف حوالے کریں گے جو اُس نے بکراہی ہے اور اُسکو دوزخ میں ڈالیں گے اور بہت بڑی جگہ پہنچا۔ اس سے ثابت ہے کہ جس بات پر امت کا اجماع ہو وہی اللہ کی مرضی ہو اور جو منکر ہو وہ دوزخی ہے ۱۲، ترمذی نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی میں جمع نہیں کرے گا اس سے استفادہ ہوتا ہے کہ امت کا اجماع خطا سے معصوم ہوتا ہے اور بخاری و مسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا یا ایہا حدان یفارق الجماعة شبرا فہوت اکلمات میت شجاہلیۃ یعنی کوئی جدا ہوا جماعت سے ایک بالشت پس مرے تو مرگا اس طرح کامرنا جس طرح اہل جاہلیت مرتے ہیں کیونکہ اہل جاہلیت دین سے غم نہیں رکھتے تھے اور نہیں اجماع کرتے تھے کسی چیز پر اور نہیں اتفاق کرتے تھے ایک ایسے پر احمد نے معاذ

بن جیل سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا وعلیکم بالجماعة والعامة یعنی لازم ہو تمہارے جماعت اور مجمع  
 (۳) اشر فرماتا ہے جعلنا کرامۃ وسطا لکنوا شہدا علی الناس ویكون الرسول  
 علیکم شہیداً یعنی ہنے تم کو امت معتدل بنا یا تاکہ تم کو اہی دینے والے ہو اور رسول تم پر گواہی  
 دینے والا ہو۔ وسط سے مراد عدل ہے اور عدالت کے لیے خطا سے معصوم ہو نا ضرور ہے در نہ عدالت  
 پائی نہ رہے گی کیونکہ الامۃ یعنی اجماع اس امت کے واسطے کرامت خاص ہے اور دوسری  
 عبارت میں اجماع کی محبت امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے مقرر ہوئی ہو لیکن اس سے حق خارج نہیں  
 ہو سکتا اور اغلباً ہی وجہ سے کہ قول امام مدنی موجود کاجتہ ہوگا اور اسکا مخالف خطا دار سمجھا جائیگا  
 کیونکہ اکت مرحومہ کا عدم خروج دائرہ حق سے اس بات کا تقضی ہوگا کہ ایک آدمی سے بھی خطا نہ ہو جبکہ وہ  
 مجتہد کامل ہو اور چونکہ اجماع امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے ہے اور فاسق صاحب کرامت نہیں ہے  
 اجماع کی اہلیت فاسق اور بدعتی میں نہیں ہوتی کیونکہ فسق کی وجہ سے تمت پیدا ہوتی ہے اور  
 عدالت جاتی رہتی ہے اور بدعتی لوگوں کو بدعت میں ڈالتا ہے اور عدالت تو ایسی چیز ہے کہ بغیر اسکے  
 اجماع کا اہل ہو ہی نہیں ہو سکتا جمہور کا اسی پر اتفاق ہے کیونکہ جو عدالت نہیں رکھتا وہ فاسق  
 ہوتا ہے اور فاسق کے قول میں توقف کرنا واجب ہے پس محبت کے قابل نہ ہوگا کیونکہ اجماع میں  
 محبت اہل اجماع کی تکریم کی وجہ سے ہوتی ہے اور فاسق تکریم کا مستحق نہیں اور یہ جو بعض علما نے  
 کہا ہے کہ فاسق بھی تکریم کے قابل ہے کیونکہ وہ جنت میں جائے گا ہمیشہ دوزخ میں پڑا نہیں رہیگا  
 کیونکہ یہ کفر کا خاصہ ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ فاسق کا قول دنیا میں مستبر نہیں دلیل سہرہ ہو کہ  
 فاسق کی خبر میں توقف واجب ہے۔ سورہ حجر میں اشر فرماتا ہوں جہا کہ فاسق بنیافتینوا اگر  
 تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو اور ایک قرات میں فتنیتوا ہو یعنی فاسق  
 کی خبر پر بغیر تحقیق کے اعتبار مت کرو اس دلیل سے وہ دنیا میں باعتبار قول کے تکریم کے قابل  
 نہ ہوگا گو آخرت میں سزا بھگت لینے کے بعد تکریم کے قابل ہو جائے گا امام غزالی اور آدمی نے  
 کہ دو وزن شافعی الذہب ہیں کہا ہے کہ صاحب اجماع کی عدالت شرط نہیں تھا لاجماع ہوا  
 اجماع دو قسم ہے ایک عزیمت یعنی اصل سے دوسرا خصت سے عزیمت بھی دو طور پر ہو ایک تو  
 یہ کہ تمام اہل اجماع بالاتفاق یہ کہیں کہہنے اسکو قبول کیا تو ایک کام پر سب کا اتفاق کر لینا اور



زبان سے اسکی قبولیت کا اقرار کرنا اجماع سے دوسرے یہ کہ اہل اجماع وہ کام کرنا شروع کر دین  
 جیسا کہ تمام اہل اجتہاد عقد مضاربیت کو کرنے لگے تو اسکی مشروعیت پر ان کا اجماع مقرر کیا اور  
 رخصت یہ ہے کہ بعض آدمی کسی قول یا فعل پر اتفاق کرین اور باقی اس اتفاق کے معلوم ہونے  
 کے بعد خاموش رہیں اور ان بعض کے اتفاق کی تردید نہ کرین حضرت صدیق کی خلافت اجماع  
 عربیت ہی سے ثابت ہے کہ صحابہ نے زبان سے ان کے خلیفہ ہونے کا اقرار کیا اور ہاتھ سے  
 بیعت بھی کی تو عزیمت کی دونوں صورتیں انکی خلافت کے اجماع میں موجود ہیں بیعت کے وقت  
 بڑے بڑے صحابی موجود تھے جن کے حق میں ایسا خیال کر لینا ہرگز روا نہیں کہ یہ لوگ حضرت  
 صدیق سے مل گئے یا کوتاہی کی اس واسطے کہ انکی شان میں ہو۔ لا یخافون لومة لائم یعنی  
 ڈرتے نہیں کسی کے الزام سے اور اگرچہ حضرت علی عباس طلحہ زبیر مقداد بن عمر عتبہ بن  
 ابی لبخ خالد بن سعید بن العاص سلمان فارسی ابوذر عمار بن یاسر برادر بن عازب اور  
 ابی ابن کعب بیعت کے وقت بیعت نہ کی مگر پھر وہ بھی اجماع میں شریک ہو گئے اور اتباع  
 حضرت ابو بکرؓ اختیار کر لی انکی تاخیر بیعت میں تا مل اور اجتہاد اور امر صواب کی تلاش کی وجہ  
 تھی سو اس سے انعقاد اجماع میں قدر لازم نہیں آتا۔ علی ربيعة احتسام یعنی اجماع باعتبار  
 قوت وضعف اور یقین و ظن کے چار مرتبے رکھتا ہے۔ اجماع الصحابة علی حکم الحاد ثلثہ  
 نصاً اہل اجماع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کا ہے کسی حادثے اور مسئلے میں زبان سے لکھ کر یہ  
 اجماع عزیمت کی اعلیٰ قسم ہے۔ ثلث اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سکوت الباقین عن  
 الہد دوسرے اجماع کرنا صحابہ کا ہے اس طرح کہ بعض زبان سے قبولیت کا اقرار کرین  
 یا عمل کرین اور دوسرے خاموش رہیں اور اس قول یا عمل کو رد نہ کرین ایسا اجماع اجماع  
 سکوتی کہلاتا ہے اور یہ اجماع رخصت ہے اگر امام شافعی مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل  
 نہیں سمجھتے۔ اس مسئلے کی تفصیل بیان حال میں دیکھی جاسیے۔ ثلث اجماع من بعدہم  
 خیال المیوید فیہ قول السلف تیسری قسم اجماع ان کا جو صحابہ کے بعد ہیں تابعین  
 یا تبع تابعین سے ایسے مسئلے میں جہین سلف نے کچھ نہیں کہا ثلث اجماع علی حد اقوال  
 سلف جو تھی قسم اجماع کرنا سلف کے اقوال میں سے کسی قول پر اما الاول فهو

بجائے آیت من کتاب اللہ تعالیٰ قسم اڈل ہنزلے آیت کتاب اللہ اور حدیث متواتر کے  
 سے اکثر متضام خفیہ کے نزدیک ایسے اجماع کا رد کرنا کفر ہے اسی لیے شائع ہمارا دلچ خفیہ کو حضرت  
 ابو بکر کی خلافت کے انکار پر کافر قرار دیتے ہیں کیونکہ اجماع صحابہ کا مثل متواتر کے سے اس کا مرتبہ وجوب  
 علم و عمل میں مثل آیت قرآن یا حدیث متواتر کے سے لیکن جو علما انکار حکم اجماع کو کفر نہیں جانتے  
 ان کے نزدیک شیعہ خلافت صدیق کے انکار سے کافر نہیں تحقیق یہ ہے کہ شیعہ نے کفر کا التزام نہیں کیا  
 گو انہیں کفر کا لزوم ہوتا ہے کفر کے لزوم سے مسلمان کافر نہیں ہو سکتا جب تک اس کا التزام نہ کرے  
 لزوم کفر کے یہ معنی ہیں کہ جو عقیدہ درحقیقت کفر ہو اور اس کے مقتد پر کفر لازم آئے اس عقیدہ  
 کو یہ نہ جانتا کہ یہ کفر ہے لیکن التزام اسی وقت متحقق ہو تا ہے کہ مدلول نص کو مدلول نص اعتبار کر کے  
 بے تامل انکار کرے پس لزوم کفر واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہے اور التزام کفر باعتبار  
 اعتقاد منکر کے ہوتا ہے شیعہ نے جو اجماع کا انکار کیا ہے سو یہ انکار اجماع کو اجماع سمجھ کر نہیں ہو بلکہ  
 ایک شبہ آنکے دل میں پیدا ہو گیا ہے جس سے اجماع کے منکر بنے ہیں اور وہ شبہ یہ ہے کہ علی مرتضیٰ  
 نے تقیہ اور خوف کے سبب سے خلفائے ثلاثہ سے بیعت کی تھی اور حقیقت میں ان کے خلیفہ برحق  
 ہونے کے معتقد نہ تھے پس دراصل اجماع منعقد نہیں ہوا تھا اگرچہ یہ شبہ باطل محض ہے مگر ان کے  
 عندیہ میں تو صحیح ہے اس لیے تکفیر سے روکتا ہے اور کفر جب پیدا ہوتا ہے کہ اجماع کی حقیقت کا  
 اعتراف کر لینے کے بعد بلا تاویل انکار کیا جائے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب کسی حکم منصوص کا جو  
 بنص قطعی ثابت ہو تا مدلل باطل کے ساتھ انکار کرتے ہیں تو کفر لازم نہیں آتا پہلی قسم سے  
 قوت میں کم صحابہ کا وہ اجماع ہے جس میں بعض کی طرح قولاً نص ہوتی ہے اور باقی بطور  
 تسلیم کے اُس پر سکوت کرتے ہیں ایسے اجماع کا منکر کافر نہ ہو گا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا گو یہ  
 اجماع اصل میں اولہ قطعی سے ہو مگر ایسی قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا جو تکفیر کا موجب ہو مگر بعض  
 کی رائے یہ ہے کہ جس اجماع سکوتی میں قرآن حال سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ سکوت کرنے  
 والوں نے بوجہ موافقت کے سکوت کیا ہے اس کا منکر ضرور کافر ہے کیونکہ اس کے قطعی ہونے میں  
 کوئی کلام نہیں چنانچہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے جناب سرور کائنات کے انتقال  
 کے بعد زکوٰۃ نہ دی تو صدیق اکبر نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا اور آخر کا حضرت ابو بکر کی رائے پر

صاحب نے اتفاق کر لیا اور بعض نے جو سکوت اسے دینے سے کیا تھا وہ سکوت اسکا موافقت کی وجہ سے تھا کیونکہ اگر صدر دین جب اس کے قتال کے واسطے نکلے تو آخر اسے صاحب نے انکاسا تھا۔  
 رایتہ اجماع من بعدہم بمنزلۃ المشہورۃ من الاخبار پھر صاحب کے اجماع کا اجماع  
 بننے پر روایت مشہور کے سے اور طمانیت کا فائدہ بنتا ہے یقین اس سے حاصل نہیں ہوتا بشرطیکہ  
 اس حکم کی بابت صاحب میں کوئی اختلاف نہ گذر چکا ہو ایسا اجماع کا منکر گمراہ و نہ کا فر تھا اجماع  
 المتأخرین حلل حد اقوال السلف بمنزلۃ الصمیم من الاتحاد پھر متاخرین کا اجماع  
 کر لینا ہے اقوال سلف (صاحب و تابعین) میں سے کسی کے قول پر اور یہ صحیح حدیث احاد کے برابر  
 مطلب یہ ہے کہ سب سے کمزور ہے کا وہ اجماع ہے کہ پہلے اس سے اختلاف اس حکم میں ہو چکا ہو پھر  
 دوسرے عصر میں تمام مجتہدین نے ایک قول پر اجماع کر لیا ہو ایسا اجماع محبت ظنی سمجھا جاتا ہے اور  
 اس کا رتبہ اس خبر صحیح کی طرح ہے جو احاد سے منقول ہو اس اجماع پر عمل واجب یقین واجب  
 نہیں مگر امام غزالی اور بعض خفیہ کو اس میں خلاف ہے اس کے نزدیک ایسے اجماع پر عمل واجب نہیں  
 بہر صورت ہر قسم کا اجماع اہل اصول کے نزدیک اسے اور قیاس پر مقدم ہے کیونکہ منہج نے خبر  
 متواتر مشہور یا احاد کے سے اور ان تینوں قسموں کی خبروں کو اسے ترجیح دیہ والمعتد فی هذا الباب  
 اجماع اہل الدراۃ والاحتیاد اور معتبرانہ روئے دلیل شرعی کے اہل اسے مجتہدین کا اجماع  
 فرقہ ظاہریہ کے نزدیک اجماع کی اہلیت صاحب سے مخصوص ہے اور ابن حبان کی بھی یہی رائے ہے  
 امام احمد کا بھی ایک قول فرقہ ظاہریہ کے مطابق ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صاحب کے بعد کے  
 مجتہدین کا بھی اجماع معتبر ہے امام احمد کا ایک قول بھی اس کے مطابق ہے اور دلیل جمہور کے قول  
 یہ آیت ہے ونبیع غیر مبدل المؤمنین نولہ ما فوقی ونصلہ جہنم یعنی جو پیروی کرے سو اس  
 راہ مسلمانوں کے ہم آسکو متوجہ کریں گے جدھر متوجہ ہو اسے اور داخل کریں گے ہم آسکو دوزخ میں  
 اب خیال کیجیے کہ امام مؤمنین کی راہ کی پیروی کے لیے فرمایا ہے نہ خاص قرن اول کے مؤمنین  
 کی پیروی کے لیے نہ مؤمنین کا لفظ ہر عصر کی امت کو متبادل ہے بلکہ خفیہ اور شافعیہ اور اکثر مسلمین  
 نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر صاحب کے انتقاد اجماع کے وقت تاہی مجتہد اختلاف کرتا ہو تو وہ اجماع  
 معتبر نہیں اور اس میں اختلاف ہے کہ صاحب کے جس اجماع کا تابعی مجتہد مخالف ہے وہ محبت بھی ہے

یا نہیں جنکے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے اُنکے نزدیک ایسا اجماع حجت ہے اور جنکے نزدیک صحابی کا قول حجت نہیں اُنکے نزدیک ایسا اجماع بھی حجت نہیں اور حق یہ ہے کہ وہ حجت مظنون ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ اُنکی اہمیت اسے ظاہر ہے اور قرآن سے بھی وہ آگاہ تھے اگرچہ صحابہ کا رتبہ مالی سے اور اکثر اقوال اُنکے جناب سرور کائنات سے سنے سنائے ہوئے ہیں اور اگر انھوں نے اپنے اجتہاد سے کوئی بات کہی ہے تب بھی بہتر ہے اسلیے کہ اُنکی رائے اصول ہے کیونکہ وہ مراد نصوص کے دیکھنے والے ہیں اور دین میں اُنکو تقدم حاصل ہے اور جناب سرور کائنات کی برکت صحبت سے فیضیاب ہو چکے ہیں اور ایسے زمانے میں گذرے ہیں جس کی خیریت کی خبر سرور کائنات نے دی ہو اور اُنکی اقتدا کو واجب ہدایت قرار دیا ہے چنانچہ زرین نے عمر بن خطاب سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہو اوصحابی کا لغوم فباہمہ اقلتم اہتدایت میرے اصحاب تار دن کی مثل ہیں اُن میں سے جسکی پیروی کرو گے راہ پاؤ گے مگر اس حدیث میں علمائے کلام کیا ہے ابن حجر نے اس پر ایک مفصل تقریر لکھی ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے بلکہ ابن حزم کی تحقیق یہ ہے کہ یہ موضوع باطل ہے بھر بحر العلوم کا شرح مسلم النبوت میں اسکو درجہ حسن پر سمجھنا تحقیق کے خلاف ہے اور حنبلی کا فتویٰ اہل حق کے مقابلے میں ظاہر ہوا ہو تو وہ بعض کے نزدیک صحابی کے مثل ہے کیونکہ جب صحابہ نے اُنکے فتوے کو تسلیم کر لیا تو وہ اُنکی جماعت میں شمار ہونے کے قابل ہو گیا حضرت علیؑ کی ایک ذرہ چوری جاتی رہی تھی وہ ایک یہودی کے پاس برآمد ہوئی اور آپؐ کے حق رس کے لیے قاضی شریک کی عدالت میں رجوع کیا قاضی نے حضرت علیؑ سے گواہ طلب کیے آپؐ ایک تو اپنے صاحبزادے حسنؑ کو اور دوسرے قنبرؓ کا پیش کیا قاضی نے آپؐ کے بیٹے کی گواہی قبول نہ کی اور حضرت علیؑ کا مذہب یہ تھا کہ بیٹے کی گواہی آپؐ کے لیے جائز ہے مگر شریع نے اس امر میں آپؐ کے خلاف کیا آپؐ نے تسلیم کر لیا اور ابن عباسؓ کا مذہب یہ تھا کہ جو کوئی اپنے بیٹے کے ذبح کرنے کی نذر مانے تو اسکو سوا دھت حلال کرنے چاہئیں اور انھوں نے اس کا قیاس زیت نفس پر کیا تھا مسروقؓ نے عبد اللہ بن عباسؓ سے خلاف کر کے کہا کہ صرف بکری حلال کرنی چاہیے اور اپنے قول پر فدیہ حضرت اسماعیلؑ کے ساتھ استدلال کیا مسروقؓ سے اس قول کو جس نے ٹٹا پسند کیا یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ نے بھی اُنکے سامنے اپنے مذہب کو ترک کر دیا امام سرخسی کہتے ہیں کہ اس میں خلاف نہیں کہ قیاس کو تابعی کے قول کے مقابلے میں

نہ کیا جائے کیونکہ تابعی کو نہ سماع ماسل سے نہ اصابت دہائے جو بوجہ برکت صحبت خیر البشر کے  
صحابی کو حاصل ہوتی ہے امام ابو حنیفہ نے تابعی کے قول کی نسبت یہ کہا ہے۔ اذ جاء من التابعین  
ما حسناہم یعنی جس وقت تابعین سے آیا ہو دوسرے فہم اسکی حرمت کرتے ہیں خلاف اس میں ہے  
کہ تابعی کا اعتبار صحابہ کے اجماع میں بھی ہے یا نہیں یہاں تک کہ اگر تابعی اجماع صحابہ کا خلاف کرے  
تو صحابہ کا اجماع تمام ہوگا یا نہیں امام ابو حنیفہ کے نزدیک تابعی کا اعتبار اور شافعی کے نزدیک نہیں  
شیعہ کہتے ہیں کہ اجماع اہل بیت کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے کیونکہ وہ معصوم ہیں اسلئے کہنے  
گناہ نہ عدا سرزد ہوتے ہیں نہ سہو نہ خطا اور نہ ان سے حکم شرعی میں خطا ہے اجتہادی واقع  
ہو سکتی ہے اور اس وجہ سے ان کا قول مثل قول مبرا کے واجب الاتباع ہو اور انکا ارشاد میں لفظ  
کا فرمان ہے اور انکی نسبت آنحضرت کے ساتھ ایسی ہے جیسے اور انبیا کو حضرت موسیٰ کے ساتھ تھی  
جو تو ریت پر عمل کرنے کے لیے بجانب الشرا ہو رہے تھے جواب اسکا یہ ہے کہ اہلیت بعقل لا مت ہیں اور  
عصمت کل امت کے اجماع سے مختص ہے اور عصمت اہلیت میں شیعہ بیان کرتے ہیں ایسی  
عصمت انبیاء خصوصیت رکھتی ہے خاص ان امور میں جنکی خبر دہی کے ذریعہ سے انکو حاصل  
ہوتی ہے اور انپر مستقر ہونے میں اہلیت کا حال دوسرے مجتہدین کا سا ہے انکے اجتہاد  
میں خطا جائز ہے کتب سیر و توارخ و احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ و تابعین اہل بیت فتوہ و  
خلاف بھی فتویٰ دیا کرتے تھے مگر ان میں سے ایک دوسرے کو برا نہیں کہتا تھا نہ رد کرتا تھا اور  
نہ خود اہلیت نے اپنی مخالفت پر کسی کو خطا وار قرار دیا اور نہ لوگوں نے ان مجتہدین کے اجتہاد انکو  
فاسد کہا جنھوں نے اہلیت کی رائے کے خلاف فتویٰ دیا اس سے ضروری طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تمام  
صحابہ دائرہ اہلیت جانتے تھے کہ خطاے اجتہادی سے معصوم ہونا ضرور نہیں شیعہ اہلیت کی عصمت  
پر آیت تطہیر سے دلیل لاتے ہیں وہ آیت یہ ہے۔ اِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ  
الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا اشراف ہوتا ہے کہ وہ کرے تم سے گندہ باتیں اسے اہلیت اور پاک کرے  
انکو خوب پاک کرنا شیعہ کہتے ہیں کہ تمام مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت جناب علی اور بی بی فاطمہ  
اور حسن اور حسین کے حق میں نازل ہوئی ہے اور انکی عصمت پر بخوبی دلالت کرتی ہے جو جواب اسکا  
یہ ہے کہ مفسرین کے اجماع کا قول باطل ہے ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے اور جریر نے عکرمہ سے

روایت کی کہ یہ آیت آنحضرت کی ازدواج کی شان میں اتاری ہو اور سیاق و سباق آیت مذکور سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ اُن کے اول شتر تعالیٰ کا یہ قول ہو۔ یا نساء البین لستن کاحد من النساء یعنی اسے بنی کی عورتوں میں دوسری عورتوں کی طرح نہیں ہو یعنی تم ہر ایک عورت سے بہتر ہو اور اسکے بعد یہ بھی کہا ہو و قون فی بیوتکن اور قرار پڑا ہے گھروں میں اور آیت تطہیر کے بعد یہ کلام ہو۔ واذکون مابنن فی بیوتکن من آیات اللہ یعنی یاد کرو جو بڑھی جاتی ہیں تمہارے گھروں میں اللہ کی باتیں جب آیت تطہیر کے اول و آخر میں ازدواج بنی علیہ السلام کا ذکر ہے تو پھر بیچ میں جو کلام ہے وہ کیسے دوسروں کے حق میں سمجھا جاتا ہے اور یہ بالکل طریقہ بلاغت کے خلاف ہے کہ کلام کے اڈھر اڈھر تو کسی اہل کے ساتھ خطاب ہو اور بیچ میں دوسرے کی طرف اور اس بات کی اطلاع نہ کی جائے کہ پہلا مطلب تمام ہو چکا دوسری بات جلی خاص کر کلام الہی کی جیسی باتیں بالکل پاک و صاف اور یہ جو کہا ہے کہ قون فی بیوتکن یعنی گھروں میں اور نیز مابنن فی بیوتکن جو پڑھا جاتا ہے تمہارے گھروں میں اس سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اہلیت حضرت کی بی بی بیان مراد ہیں اس واسطے کہ جن میں ازدواج رہتی تھیں اُن کے سوا کوئی اور مگر حضرت کا نہیں ہو سکتا اور یہ جو شیعہ کہتے ہیں کہ بیوتکن میں جو بیت کو جمع کے ساتھ لائے اور اہلیت میں داخل کے ساتھ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازدواج کا گھر بنی کے گھر سے الگ ہے سوا اہلیت میں تو بیت سے بنی کا گھر اور بیوتکن میں اُن کی ازدواج کا پیراں سے جس سے وہ اہلیت میں داخل نہیں ہوتی بالکل لغو ہے اس لیے کہ اہلیت میں جو لفظ بیت آیا ہے وہ اسم جنس ہو اور اسم جنس کا قاعدہ ہے کہ وہ واحد اور جمع اور قلیل و کثیر دونوں پر صادق آتا ہے اور چونکہ تمام ازدواج کے گھر بنی الحقیقت حضرت کا گھر ہونے کی وجہ سے ایک ہی گھر کے حکم میں ہیں اس لیے جب حضرت کی طرف سب کو منسوب کیا تو اصلاً اور جب ہر ایک بی بی کی طرف منسوب کیا تو جمع کا لفظ استعمال کیا اور حکم الراجح میں جو مذکر کی ضمیر بیان کی ہے وہ لفظ اہل کی وجہ سے ہے یہ عرب کا قاعدہ ہے کہ جب کسی مؤنث چیز کو لفظ مذکر کے ساتھ ملاحظہ کرنے میں اور چاہے ہیں کہ اُس لفظ مذکر کے ساتھ اُس مؤنث کو بیان و تعبیر کریں تو اُس مؤنث کے واسطے صیغہ بھی مذکر کا لاتے ہیں اور یا ضمیر جمع ذکر کی تعظیم کے لیے ہے لفظ اہلیت لکھی معانی کے لیے آتا ہے ایک تو وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جن پر زکوٰۃ یعنی حرام سہا اور

دو بنی ہاشم ہیں اور یہ شامل سے آل عباس علیہ السلام اور آل عقیل کو دوسرے آنحضرت کے اہل و عیال مراد ہوتے ہیں جن میں ازواج مطہرات بھی داخل ہیں امام فخر الدین رازی نے کہا ہے کہ یہ کہنا بھی بہتر ہوگا کہ اہل بیت سے مراد آنحضرت کی اولاد اور بیہیان ہیں اور امام حسن و حسین بھی اہل بیت میں سے ہیں اور چونکہ آنحضرت کے ساتھ حضرت علیؓ کو معاشرت و ملازمت رہی ہو اس لیے وہ بھی ان میں سے ہیں اس تفصیل کے بعد جاننا چاہیے کہ یہ آیت عصمت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ اگر وہ لوگ معصوم و پاک ہوتے تو اللہ تعالیٰ یہ نہ کہتا کہ میں تم کو پاک کرنا چاہتا ہوں بلکہ یوں فرماتا کہ میں تم کو گناہوں سے پاک دھواں کر دیا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس ارادہ الہی کے متعلق ہو جانے کے بعد ان اشخاص کا محفوظ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ ثبوت اہل سنت و جماعت کے اصول کے مطابق ہو اور اشیاع کے مذہب کے بموجب یہ بھی درست نہیں ہو سکتا اس لیے کہ شیعہ کے اصول میں سے یہ بھی ہو کہ اکثر ارادہ الہی کے مطابق مراد واقع نہیں ہو سکتی ہو بہت سی چیزیں کا وہ ارادہ کرتا ہو کہ شیطان اور آدمی اسے واقع نہیں ہونے دے اور یہ کلمہ اگر نفی عصمت ہو تو چاہیے کہ سارے صحابہ علی الخصوص حاضرین جنگ بدر قطعاً معصوم ہوں اس لیے کہ ان کے حق میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے چنانچہ سورہ مائدہ میں ہو۔ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولكن یرید لیطہرکم و لیتکم نعمۃ علیکم اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ مشکل کے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور اپنی نعمت پوری کرے تم پر اور سورہ انفال میں فرمایا ہو۔ یدھب عنکم الرجس لشیاطین یعنی دور کرے تم سے شیطان کی نجاست اور ظاہر ہو کہ نعمت کا پورا کرنا صحابہ کے حق میں یہ اعلیٰ درجہ کی مرتبت ہے نسبت اس کے کہ اہل بیت کے حق میں آیت تطہیر میں کہا ہے لیدھب عنکم الرجس و یطہرکم تطہیراً کیونکہ نعمت کا پورا کرنا ان الفاظ کی نسبت عصمت پر زیادہ دلالت کرتا ہے کیونکہ نعمت جب ہی پوری ہوتی ہو کہ تمام معاصی اور شیطان کے شر سے بھی محفوظ کوئی امام احمدؒ کہتے ہیں کہ صرف خلفائے اربعہ کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا اور ان رض خفیبہ کی بھی یہی رائے ہے بلکہ بعض علمائے تو یہاں تک کہ اسے کہتے ہیں کہ صرف حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے اتفاق سے بھی اجماع مقرر ہو جاتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک یہ بات صحیح نہیں کہ خلفاء کا رتبہ عالی ہو مگر اطاع کی اہلیت کا انحصار ان میں لازم نہیں آتا اور نہ کوئی دلیل اس پر موجود ہے اور یہ جو آنحضرتؐ فرمایا ہو فعلمکم بسنتی و سنت الخلفاء الراشدین المہدیین تم کو ابھارو وعضوا علیہا بالنواجذ رواہ احمد

واجود اود والزمذنی و ابن ماجہ عن عیاض بن ساریقہ یعنی لازم پڑو میرے طریقے کو اور  
 خلفائے راشدین کے طریقے کو کہ ہدایت کی گئی ہیں بھروسہ کرنا ساتھ اُسکے اور مضبوط پکڑے رہو  
 اسے اپنے دانتوں سے اور نیز یہ جو آنحضرتؐ نے فرمایا کہ افتدوا بالذی من بعدی ابابکر  
 و عمر و ابراہیم یعنی میرے بعد ابوبکرؓ اور عمرؓ کی تقلید کیجیو یہ خطابات مقلدین کے واسطے ہیں  
 اسلئے مجتہدین پر یہ خطابات محبت نہیں ہو سکتے ان احادیث کے ان میں اتباع کی اہمیت ثابت  
 ہوتی ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اتباع ان ہی کی کرنی چاہیے دوسروں کی نہ کرنی چاہیے اگر ان  
 ہی کی اتباع ضرور ہوتی تو دوسرے مجتہدین انکی مخالفت نہ کرتے اور مقلدین کا بھی یہ حال تھا کہ  
 بعض ایسے مسائل میں جن میں دوسرے مجتہدین کی رائے خلفائے خلاف ہوتی ان دوسروں کی اتباع  
 کرنے تھے اور کبھی کسی نے نہ خلفائے مخالف مجتہدین کو برا سمجھا نہ اُنکے مقلدین کو بلکہ خود خلفائے  
 انہیں کیسے کیا پس یہ احادیث صرف خلفاء یا صرف شیخین کے اتفاق کے ساتھ اجماع منعقد ہونے پر  
 دلیل نہیں ہو سکتیں۔ فلا یستبری قولاً لعمام پس عوام کے اجماع کا اعتبار نہیں اور عوام کے  
 اجماع میں داخل ہونے کی بات دو حالی ہیں جو چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں رائے زنی کی ضرورت  
 نہیں جیسے نقل قرآن و امہات شرائع تو انکے اجماع میں مجتہدین کی طرح یہ بھی داخل ہیں اور جن  
 امور میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے ان میں یہ داخل نہیں واللتکلم او یحکمین کے قول کا اجماع  
 میں اعتبار ہے اور تکلم علم کلام کے عالم کا نام ہے علم کلام وہ علم ہے جس کے سبب عقائد میں  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت کرنے اور ان پر سے اعتراضات ٹھانے کی قدرت  
 حاصل ہو جاتی ہے جس طرح سے منطق سے علوم فلسفہ میں عقل دوڑانے اور دلیل لانے پر طاقت  
 حاصل ہوتی ہے اُسکے قواعد کی پابندی و رعایت سے رائے انسان غلطی سے محفوظ رہتی ہو یہ طریق تحقیقات  
 شرعیہ میں فن کلام سے کلام کرنے اور حضم کو الزام دینے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے پس عقل کی صلاح  
 فکر کی تفسیح دلائل اصول و عقائد میں علم کلام کا یہی مقصود اصلی ہے مگر اس میں خارشک و شبہ  
 اس قدر ہیں کہ پس عقل ہر قدم پر زخمی ہوتا ہے امام مالکؒ نے علمائے کلام کو اہل بدعت و بدعتیوں کو  
 اہل اہم و علمائے کلام کو زنا دقت بتایا ہے اور ایسا مفتی بھی اجماع کا اہل نہیں جو شرع کی طرف سے  
 بے پردہ ہو کیونکہ ایسا شخص آپ بھی شرعی حکام سے چھٹکا ہے کہ لیے جیل ڈھونڈتا ہو اور دوسروں کو



بھی حیلے بتاتا ہے والمحدث لا بدی لا بصیة له فی اصول الفقہ اور نہ ان محدثین کے  
اجماع کا اعتبار ہے جنکو اصول فقہ کے سمجھنے کی بصیرت نہو اسل یہ ہو کہ جو لوگ علم حدیث کے درس  
و تدریس میں مشغول تھے انہیں دگر و دگرد قائم ہو گئے تھے ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں کا  
جمع کرنا تھا وہ حدیث سے صرف من حیث الروایت بحث کرتے تھے یہاں تک کہ انکو نسخ و منسوخ سے  
بھی سروکار نہ تھا دوسرا وہ جو حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا  
اگر کوئی نص صریح نہیں ملتی تھی تو قیاس سے کام لیتا تھا اگرچہ دونوں حیثیتیں دونوں فریق میں کسی قدر  
مشترک تھیں لیکن نصف غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز تھا پہلا فرقہ اہل الروایۃ اور اہل الحدیث اور  
دوسرا فرقہ مجتہد اور اہل الرائے کے نام سے پکارا جاتا تھا یہ دوسرا فرقہ ایسا جو زمین رائے کی جدوت  
ہوتی ہو امام مالک کی روایت حدیث امام ابو حنیفہ سے باوجود یکہ راجح ہو مگر اجتہاد میں ترجیح انکو حاصل  
نہیں کیونکہ انکی رائے میں جدوت ایسی نہ تھی جیسی امام ابو حنیفہ کی رائے میں تھی اسی لیے امام ابو حنیفہ کا پایہ  
الکئی نقاہت میں بڑھا ہوا ہے پس امام مالک کا یہ کہنا کہ اجماع کی اہمیت اہل ربیعہ سے مخصوص ہے اسلئے  
کہ وہ حدیث نسخ و منسوخ کے حالات نسبت اور اہل بدر کے زیادہ واقف تھے اور انکو حدیث دافئ و دودایا  
احادیث میں دوسرے شہر والوں پر ترجیح حاصل تھی پس میل راجح ہو انکو اطلاع حاصل ہوگی وہ دوسرے کو  
کب ہوگی یہ قول تحقیق کے خلاف کیونکہ رجمان روایت کا اجتہاد میں ترجیح نہیں بخشتا بلکہ دلیل  
راجح پر اطلاع حاصل ہونا جدوت رائے پر منحصر ہے بعد ذلک یعنی بعد فراغ بیان اجماع سند  
کے اجماع و فقہ پر ہے ایک سندی اور وہ یہ ہے کہ امت محمدی کے علمائے کل عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں  
و دوسرا اجماع مذہبی اور وہ یہ ہے کہ امت محمدی کے بعض مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کر لیں بھنصف اجماع  
سندی کو باقسانہ بیان کر چکے تو اجماع مذہبی کا حال شروع کر دیا۔ الاجماع علی موعین مرکب غیر  
مرکب فالمرکب ما اجمعه علیہ الاراد علی حکم الحادثة مع وجود اختلاف فی العلة ومثاله  
الاجماع علی وجود الانتفاض عند الفی و من لم یأذ انما عندنا فبنا علی لفظ  
واما عندہ فبنا علی مس تم هذا النوع من الاجماع لا یتقی حجة بعد ظهور الفساد  
فی حد الماخذین حتی لو ثبت ان اللفظ غیر ناقض فابو حنیفہ لا یقول بالانتفاض  
فیہ ولو ثبت ان المس غیر ناقض فی الشافعی لا یقول بالانتفاض فیہ لفساد العلة التي

بنی علیہا المحکم اجماع و قسم بر ہے اجماع مرکب و اجماع غیر مرکب مرکب وہ جس میں بہت سی رائیں  
کسی حادثے کے حکم میں جمع ہو جائیں مگر علت حکم میں اختلاف ہو مثلاً جس شخص کو قے آجائے اور وہ عورت  
کے بدن کو ہاتھ لگا دے تو امام اعظم اور امام شافعی دونوں کا اجماع ہے ایسے شخص کے وضو ٹوٹنے پر مگر وجہ  
ہر دو امام کی مختلف ہے امام اعظم کے نزدیک وجہ قے آنے کے وضو ٹوٹ گیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ  
علیہ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹا یہ اجماع مرکب اخذ میں نہیں ہر دو علت میں سے ایک کے  
فاسد ہونے سے محبت کے لائق نہیں رہتا یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے کہ قے کا آنا ناقض وضو نہیں  
تو امام اعظم کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں  
ٹوٹتا تو امام شافعی کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ دو علت ہی نہیں رہی جس پر حکم کی بنیاد تھی  
رسوال مصنف نے یہ جو کہا ہے کہ پھر یہ قسم اجماع کی ہر دو علت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے  
محبت کے لائق نہیں رہتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجماع فاسد ہے کیونکہ حق مقام خلاف میں  
ایک بات ہوتی ہے اور دوسری بات غلط ہوتی ہے اور یہ جواب الحسن اشعری اور قاضی بوکر اور ابو یوسف  
اور محمد بن حسن الدار بن شریح بلکہ تمام متکلمین اشاعرو معتزلہ نے کہا ہے کہ مجتہد کی رائے میں کبھی غلطی نہیں ہوتی  
پس ہر ایک صحت پر ہے اور جس طرف مجتہد کی رائے جاتی ہے وہی حکم نجات الشہر ہوتا ہو اس لیے کہ مقام  
خلاف میں حق بات علم الہی میں متعدد ہو کر تھی ہے یہ خیال نکالنا غلط ہے کیونکہ بعض مجتہد ایک ہی حق  
حسرت کا اعتقاد کرتے ہیں اور بعض اسی کو ملال جانتے ہیں پھر یہ دونوں علم الہی میں صحیح کیسے ہو سکتے  
ہیں کیونکہ اجتماع متنافیہین لازم آتا ہے حق اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک ہی پہلو ہوتا ہے دوم جو چیز مجتہد  
ثابت کرتا ہے تو گویا دو نص سے ثابت کرتا ہے اور نص سے صرف ایک چیز ثابت ہوتی ہے پس جہاں  
دو مجتہدوں کا اختلاف ہو گا تو لامحالہ ایک غلطی پر ہو گا ورنہ دو مخالف حکموں کا ایک نص سے ثابت  
ہونا لازم آئے گا سو محل اختلاف میں ہر مجتہد کی رائے اگر صائب ہو تو واقع میں ایک چیز کا واجب  
اور غیر واجب ہونا ثابت ہو جائے پس یہ اجماع باطل رہے ہو گا مصنف اس کا جواب یوں دیتے ہیں

والفساد متوهم في لفظين لجواز ان يكون ابو حنيفة مصيبا في مسألة المس مخطيا

في مسألة التقي والشافعي مصيبا في مسألة التقي مخطيا في مسألة المس فلا

يؤدى هذا الى بطلان وجود اجماع على باطل اور فساد علت طرفین میں متوہم ہے

کیونکہ ممکن ہے کہ امام اعظم مسئلہ میں عورت کو اٹھانے سے وضو کے نہ ٹٹنے میں صواب پر ہوں اور قے سے وضو کے ٹٹنے کے مسئلے میں خطاب پر ہوں اور ممکن ہے کہ امام شافعی مسئلہ قے میں صواب پر ہوں اور مسئلہ میں خطاب پر ہوں اس سے وجود اجماع کی بنیاد باطل پر لازم نہیں آتی۔ بخلاف ما تقدم من الاجماع۔ بخلاف اجماع مقدم کے جس میں رایون کا اجماع ہوا اور علت میں اختلاف نہ ہو اس میں احتمال فساد کا نہیں وہ یقیناً حجت ہے اور وہ اس جماع مرکب کی طرح نہیں کہ ہر دولت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتا۔ فالماصل انہ جازا ارتفاع هذا

الاجماع لظهور الفساد فيما يفي هو عليه ولهذا اذا قضى القاضى في حادثة شمر ظهر رق الشهود او كذبهم بالرجوع بطل قضائه غرض کہ اس اجماع کا جو میں اختلاف علت ہو مرتفع ہو جانا جائز ہے کیونکہ اسکی علت اور بنیاد میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اسی واسطے جب قاضی نے کسی عادی میں حکم دیا پھر بعد فیصلہ گواہوں کا ظالم ہونا معلوم ہوا یا انھوں نے گواہی سے رجوع کیا جس کی ان کا جھوٹی گواہی دینا معلوم ہوا تو وہ قضا باطل ہو جائے گی وان لم يظهروا ذلك فمن

حق المدعى اگرچہ اس بطلان قضا کا آخر مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہو یہ جواب ہے ایک خیال کا وہ یہ ہے کہ جبکہ قاضی نے گواہ سن کر مدعی کے حق میں مدعا علیہ پر مال کی ڈگری کر دی در مدعی مدعا علیہ سے وہ مال حاصل کر لیا اور پھر گواہوں کے رجوع کرنے یا انکے غلام ثابت ہونے سے وہ فیصلہ منسوخ ہو گیا تو مدعی پر واجب ہو گا کہ وہ مال مدعا علیہ کو واپس کر دے مصنف کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ فیصلہ مدعا علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہو گا نہ مدعی کے حق میں کیونکہ جب قاضی نے حجت شرعی کے مطابق فیصلہ کر دیا اور دوبارہ یہ فیصلہ باطل کیا جائے گا تو اس سے اس چیز کا ابطال لازم آئے گا جو شرعاً حجت ہو اور شرع کی محبتیں فاسد اور باطل نہیں ہوتیں البتہ گواہوں کے حق میں اسکا فیصلہ اسلیے باطل کیا جائیگا کہ انکو نصیحت حاصل ہو اس لیے ان پر تادان پڑے گا اور مدعا علیہ کے حق میں اسلیے باطل ہو گا کہ وہ نقصان سے بچ جائے اور

اسے اس قدر مال کا جو انکی گواہی سے تلف ہوا تادان گواہوں سے دلایا جائے گا۔ وباعتبار هذا المعنى يعني جبکہ یہ بات ہے کہ شے کی علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہے سفت المولفة فلو بهم عن الاصناف الثمانية لا لقطاع العلة مولفة القلوب کا

حصہ آٹھون اقسام مصارف زکوٰۃ سے جاتا رہا کیونکہ وجہ صدقہ دینے کی ضرورت نہ رہی انکو مال زکوٰۃ میں سے بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے حصہ دیا جاتا تھا تا کہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام قوی ہو گیا تو کچھ حاجت انکی تالیف کی نہ رہی درویش سکی یہ ہو کہ جب حضرت عمر کے پاس عیینہ بن حصین جو مولفۃ القلوب میں سے ایک شخص ہوا آیا تو آپ نے کہا کہ یہ دین حق ہی اللہ کی طرف سے توجہ کا جی چاہے ایمان لائے اور جب کا جی چاہے کافر رہے اسکو طبری نے غنیمتین روایت کیا ہے مطلب آپ کے قول کا یہ ہے کہ اب کافروں کو لانے کے لیے کچھ مال نہ دینے و سقفا سہم ذوی القربی کا نقصان علتہ اور ذوی القربی کا بھی حصہ نہ رہا کیونکہ انکے دینے کی علت منقطع ہو گئی اللہ نے مال غنیمت کے پانچویں حصے میں سے آنحضرت کے ذوی القربی کا حق بھی مقرر کیا تھا اور غرض اس سے انکی محتاجی دفع کرنا تھی کیونکہ یہ بدلہ زکوٰۃ کا تھا پس جو شخص مستحق زکوٰۃ کا ہوگا وہ اسکا بھی ہو گا تو جو شخص غنی ہو تا ہے نصاب کا مالک ہوئے وہ زکوٰۃ کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ اسکی وجہ سے اس کے ارکے اور غلام بھی مستحق نہیں ہوتے زکوٰۃ کا مستحق فقیر اور مسکین ہو پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے فقیر یعنی فقرا بنی اشم و بنی مطلب حصہ ذوی القربا کے مستحق ہونگے اور جو لوگ ان میں سے فنی ہوں ان کا حق اس پانچویں حصے میں نہو گا کیونکہ غرض اس عطیے سے محتاج کی حاجت کا دفع کرنا ہو علیٰ ہذا یعنی اس وجہ سے کہنے کی جب علت باقی رہتی ہے تو وہ نہ بھی جاتی رہتی ہو۔ اذاعمل لثوب الخیر المحل فیما لیت العجاست

عکم بطہارۃ المحل لا یقطع علتہا و ہذا ثبت الفرق بین المحدث والمحدث

خان المحل یزلی العجاست عن المحل فاما المحل لا یفید بطہارۃ المحل واما یفیدھا

المطہر و هو الماء اگر نجس کپڑے کو سر کے سے دھویا اور نجاست دور ہو گئی تو محل نجاست کے پاک ہونے کا حکم دیدیا جائے گا کیونکہ علت منقطع ہو گئی اس سے ثابت ہو گیا فرق میان حدیث اور ثبت کے کہ سر کے جگہ سے نجاست کو دور کرنا ہے لیکن سر کے جگہ کو پاک نہیں کر سکتا مطلب یہ ہے کہ اس سے حقیقی نجاست دور جاتی ہے لیکن نجاست محلی اس سے دور نہیں ہو سکتی نجاست محلی بے وضو ہونا اور نہانے کی حاجت ہو تا ہے تو یہ فائدہ سر کے نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے وضو کرنے سے آدمی نماز پڑھنے کے قابل ہو جائے یا نہانے سے ناپاکی زائل ہو جائے وضو اور غسل

مطہ سے پاک کرنے والی چیز ہی سے درست ہونگے اور وہ پانی ہے۔  
 یہ بھی اجماع مرکب کے قبیل سے ہے کہ جب مجتہدین کسی مسئلہ میں اختلاف کریں اور ہر ایک  
 فریق ایک قول اختیار کرے تو پھر اور قول کے بطلان پر ان کی طرف سے اجماع سمجھا جاتا ہے اور ان کے بعد کے  
 مجتہدین کو یہ جائز نہیں ہوتا کہ اس مسئلے میں کوئی تیسرا راستہ اختیار کریں نظیر اسکی یہ ہے کہ صحابہ کے  
 درمیان حاملہ کی عدت میں اختلاف تھا ابو ہریرہؓ اور ابن مسعودؓ نے تو کہا کہ اسکی عدت بچے کا جنساں  
 حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اسکی عدت دس جو دونوں مدتوں سے زیادہ ہو مثلاً اگر چار مہینے  
 اور دس روز سے کم ہیں کہ وفات کی عدت سے وضع حمل ہو جائے تو مدت چار مہینے اور دس روز ہیں  
 اور اگر چار مہینے اور دس روز میں بچہ پیدا ہو تو بچے کے پیدا ہونے تک عدت باقی رہے گی مگر کسی یہ کہ  
 کہ اگر چار مہینے اور دس روز کے اندر بچہ پیدا ہو چکے تب بھی یہی کافی ہے اور ایضا علت ربو کے باب میں  
 اختلاف ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک توربو کی علت یہ ہے کہ مقدار اور جنس ایک ہو مقدار کے ایک ہونے  
 سے یہ غرض ہے کہ دونوں چیزیں ناپے ناپی جائیں یا ذرن سے تولی جائیں اور جنس کے ایک ہونے  
 سے یہ مراد ہے کہ دونوں ایک ہی قسم کے مال ہوں شافعیؒ کے نزدیک علت ربو کی یہ ہے کہ یا کھانے کی  
 قسم سے ہو جیسے گھون اور چاول یا قیمت دار ہو اور ایک جنس ہو اور امام مالکؒ کے نزدیک علت یہ ہے  
 کہ کھانے کی قسم سے ہو یا قابل رکھ چھوڑنے کے اور جمع کرنے کے ہو پھر ان کے سوا دوسری چیز کو  
 علت ماننا قول ثالث سے جسکا کوئی قائل نہیں اس قول کا نام اجماع مرکب سے کیا کہ دو قولوں میں  
 اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔

مؤلف توضیح نے اس باب میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قول  
 ثالث جہاں اجماع کو باطل کرتا ہے وہاں تو متن سے اور جہاں اجماع کو باطل نہیں کرتا وہاں متن  
 نہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ دونوں قول سابق کسی ایسے حکم میں مشترک ہوں جو فی الحقیقت ایک ہوا  
 شرعی ہو یعنی شرع نے اسکو مقدر کیا ہو تو اس صورت میں تیسرا قول پیدا کرنے سے جماعت کا ابطال  
 لازم آئے گا اور اگر ایسے حکم میں مشترک نہیں ہوں تو کہ قدر مشترک ایک نہ ہو یا ایک تو ہو مگر حکم شرعی  
 نہ ہو تو اس صورت میں تیسرا قول ایجاد کرنے میں اجماع کا ابطال نہیں مگر اب دیکھنا یہ ہو کہ کون  
 سے موقع پر دو قول حکم شرعی میں مشترک ہوتے ہیں اور کون سے موقع پر مشترک نہیں ہوتے پس مختلف

پہلے دونوں قولوں میں کبھی ایسا حکم ہوتا ہے جس کا تعلق ایک ہی محل کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی ایسا حکم ہوتا ہے جس کا تعلق ایک سے زیادہ محلوں کے ساتھ ہوتا ہے پہلی صورت میں یعنی جبکہ مختلف فیہ ایسا حکم ہو جس کا تعلق ایک محل کے ساتھ ہو تفصیل ہو الف) کبھی دونوں قولوں کا اشتراک حکم شرعی میں ظاہر ہوتا ہے تو ایسی حالت میں تیسرا قول باطل ہوگا نظیر اسکی ایسی حاملہ کی عدت کا مسئلہ ہے جس کا شوہر مر گیا ہو اور دادا کی وراثت کا مسئلہ ہے جسکے ساتھ میت کا بھائی بھی ہو کہ عدت کے مسئلے میں دونوں قول اس امر میں مشترک ہیں کہ ایسی عورت کی عدت صرف چار مہینے اور دس دن میں مقتضی نہیں ہوتی اور دادا کے ساتھ اگر میت کا بھائی بھی موجود ہو تو محرم نہیں ہو سکتا اور ان میں سے ہر ایک حکم شرعی سے تو یہاں قول ثالث باطل ہوگا اب کبھی دونوں قولوں کا اشتراک عدم حکم شرعی میں ظاہر ہوتا ہے اس صورت میں قول ثالث باطل نہیں ہوتا نظیر اسکی مسئلہ بواہر کہ اس میں دونوں قولوں کا اشتراک امر واحد یعنی حکم شرعی میں نہیں ہے کیونکہ علت بعض کے نزدیک قدس جس سے اور بعض کے نزدیک طہم جس سے تو یہاں قول ثالث باطل ہوگا رج) کبھی دونوں قول اس حیثیت کے ہوتے ہیں کہ ایک حکم شرعی میں ان کا اشتراک ہوتا ہے اور دوسروں میں افتراق ہوتا ہے پس اگر یہ افتراق بھی حکم شرعی سے یعنی اس کا حکم شرعی نہ دیا ہے تو اب قول ثالث کا پیدا کرنا باطل ہوگا مثلاً ایک عورت نے یہ خبر دی کہ میرا شوہر جو غائب تھا وہ مر گیا ہے اور اسے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا جس سے اس کے بچے پیدا ہوئے پھر پہلا خاوند آ گیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے کانسب زوج اول سے مقرر ہوگا اور شافعی کے نزدیک زوج دوم سے پس بچے کے نسب کا ثبوت دونوں سے ہونا یا دونوں سے نہ ہونا اجماعاً مستغنی ہے اس صورت میں افتراق حکم شرعی سے ہے اور اگر افتراق حکم شرعی نہیں ہے جیسے اس مسئلے میں تبیین یہ ہے کہ بول دہراز کے راستوں کے سوا بدن کے دوسرے مقامات سے پیپ یا بول نکلے کہ اس میں جو دو قول ہیں وہ حکم شرعی یعنی تطہیر میں مشترک ہیں کہ شافعی ٹھٹھنے کی جگہ کے دھونے کو کہتے ہیں اور ابو حنیفہ اعضا سے اربعہ کے دھونے کو یعنی وضو کرنے کہتے ہیں تو تطہیر بالاجماع واجب ٹھہری اور یہاں افتراق حکم شرعی نہیں یعنی شرع نے یہ نہیں کہا ہے کہ وضو کرنے کا وجوب بخرج کے دھونے کے وجوب کے متانی ہے یا بخرج کے دھونے کا وجوب وضو کے وجوب کے متانی ہو پس اگر یہاں تیسرا قول نکالا جائے اور کہا جائے کہ تطہیر بالکل واجب نہیں تو یہ اجماع کے خلاف ہوگا اس لیے باطل ہو

اور اگر یوں کہا جائے کہ ان میں سے ہر ایک واجب یعنی وضو بھی واجب اور نزع کا دھونا بھی واجب ہے تو یہ قول جماع کے خلاف نہوگا اسلئے باطل بھی نہوگا دوسری صورت میں یعنی جبکہ مختلف فیہ ایسا حکم ہو جسکا تعلق ایک سے زیادہ محلوں کے ساتھ ہو دو قولوں کا مختلف ہونا میں طور پر متصور نہوگا الف ایک فریق حکم کے ثبوت کا ایک صورت معین میں قائل ہو اور اس کے عدم ثبوت کا دوسری صورت میں اور دوسرا فریق اس کے برعکس قائل ہو جیسے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ بول و برائے کی راہوں کے سوا دوسری جگہ سے جب کچھ نکلے تو وضو جاتا رہتا ہے اور عورت کو چھونے سے نہیں جاتا اور شافعی کہتے ہیں کہ نکلنے سے تو نہیں جاتا مگر چھونے سے جاتا رہتا ہے پس تیسرا قول یعنی یہ کہنا کہ عورت کو چھونے اور برن میں سے کچھ نکلنے سے وضو جاتا رہتا ہے یا دونوں سے نہیں جاتا اس علم شرعی کا جسر حنفیہ اور شافعیہ کا اجماع ہو چکا ہے بطل نہیں ہو رہا ایک فریق دونوں صورتوں میں ثبوت کا قائل ہو یعنی اس کے نزدیک وجود ثابت ہو اور دوسرا فریق دونوں صورتوں میں عدم کا قائل ہو یعنی اس کے نزدیک عدم ثابت ہو پس اگر دونوں فریق ایک حکم شرعی پر وجود اور عدم کے ثبوت میں متفق ہوں تو افتراق کا قول جماع کا بطل قرار پائے گا نظیر اسکی یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک باپ دردادا کو یہ اختیار نہیں ہو کہ کنواری بالائے لڑکی کا نکاح کسی مرد کے ساتھ جبراً کر دین اور شافعی کے نزدیک دونوں کو یہ اختیار ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں اختیار نہ رکھنے میں برابر ہیں اور شافعی کے نزدیک اختیار رکھنے میں پھر اگر کوئی یہ کہ باپ کو جبر پہنچتا ہے اور دادا کو نہیں پہنچتا تو یہ قول ثالث اجماع کے خلاف ہے کیونکہ وجود اور عدم دونوں کے ثبوت حکم شرعی میں مشترک ہیں اور وہ حکم شرعی یہ ہے کہ اگر باپ نہ تو شرفاً و ادباً بھی باپ کے برابر حق ولایت رکھتا ہے پس دونوں کے لیے ولایت میں برابری کا ہونا حکم شرعی ہے پھر اگر باپ کو بکر بالائے جبراً کسی سے نکاح کر دینے کا حق پہنچے گا تو دادا کو بھی پہنچے گا اور اگر باپ کو نہیں پہنچے گا تو دادا کو بھی نہیں پہنچے گا پس اس مساوات کو چھوڑ کر دونوں میں فرق نکالنے کا قول ثالث اختیار کرنا اور یہ کہنا کہ باپ کو حق پہنچتا ہے اور دادا کو نہیں پہنچتا اجماع کو باطل کر دے گا اور اگر دونوں ایک حکم شرعی پر متفق ہوں تو قول ثالث اجماع کا بطل نہوگا نظیر اسکی فسخ نکاح کا مسئلہ ہے کہ امام اعظم رحمہ کے نزدیک اگر عورت و مرد میں سے ایک کو جذام یا جنون یا برص ہو جائے یا عورت کی شرمگاہ کے گتہ پر گوشت بھرا کے کہ صحبت کا مانع ہو یا اسکی قرح میں

موٹا سا بٹھا ہوا ہو یا اُسین ڈی ہو کہ دونوں صحبت کے اٹل ہوں تو نسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک ان صورتوں میں نسخ نکاح کا اختیار ثابت ہے تو اب کوئی یہ کہے کہ بعض بیہون کی وجہ سے نسخ نکاح کا اختیار ہے اور بعض کی وجہ سے نہیں تو یہ قول ثالث اجماع کا بطلان نہیں کیونکہ ان بیہون میں باہم سادات شرع کی طرف سے مقرر نہیں ہوئی بلکہ ج، ایک فریق دونوں صورتوں میں سے ایک صورت میں بیہون کا قائل ہو اور دوسری میں عدم ثبوت کا اور دوسرا فریق دونوں صورتوں میں بیہون کا قائل ہو تو اس تقدیر پر دونوں فریق کا ایک صورت میں بیہون ثبوت پر اتفاق ہو گا یا یہ کہ دوسرا فریق دونوں میں عدم ثبوت کا قائل ہو تو اس تقدیر پر دونوں فریق کا اتفاق صورت میں بیہون کے عدم ثبوت پر قرار پائے گا تو ایسی حالت میں تیسرے قول میں مجمع علیہ کا ابطال لازم آئے گا نظیر اسکی خانہ کعبہ کے اندر نماز کا پڑھنا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو کعبہ میں فرض اور نفل پڑھنا درست ہے اور امام شافعی کے نزدیک کعبے میں نفل پڑھنا درست ہے نہ فرض تو نفل پڑھنے کا جو اردو دونوں کے نزدیک متفق علیہ ٹھہرا پس کنا کہے میں نہ نفل پڑھنا جائز ہے نہ فرض یا فرض تو جائز ہے مگر نفل پڑھنا جائز نہیں اجماع کے خلاف ہو گا۔

### فصل

ثم بعد ذلك نوع من الاكامل وهو عدم التقابل بالفضل اسكو عدم التقابل بالفصل اسلي كتمت بين كرجب و دسكون كس ورميان اختلاف هو كوجب اكلان من س ثابت هو كا نو و دسرا بهي ضرور ثابت هو كا كيونكه كوئى ان من فرق كا قائل نهين هو تا سلي كا يا نو و دون سائل مخالف كس نزديك متافا ثابت هوتى هين يا متافتنى هوتى هين اور كوئى تيسر س قول كا قائل نهين هو تا ي نهين كسا ك دون من س س ايك ثابتى اور و دسرافتنى س كوجب ايك مخالف ان من س ايك كو ثابت كرس كا نو و دسرا بهي آب ثابت هو جائى كا كيونكه فرق كا كوئى قائل هو تا نهين و ذلك نوعان احدهما اذا كان منشأ الخلاف فى الفصلان

واحد او ثانيهما اذا كان المنشأ مختلفا و الاول حجة و الثاني ليس بحجة اكل و دسرين هين ايك ان من و دس هين منشأ خلاف فصلين من ايك هو دوم و دس



کہ نشاء خلاف مختلف ہوا اول حجت اور دلیل شرعی سے دوم حجت نہیں مثال اکا دل فیما  
 خرج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان الفرض  
 عن التصرفات الشرعية بوجوب تقريرها قلنا يلزم المذنب يوم النحر والبيع  
 الفاسد ينفي الملك لعدم القائل بالفصل اول کی مثال یعنی حسین کہ علم نے مسائل  
 فقہیہ ایک ہی اصل در قاعدے پر استخراج کیے ہیں یہ ہے کہ سبب ہونے ثابت کیا کہ تصرفات شرعیہ  
 سے نہی کرنا ان کے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عید الفصح کے دن کے روزے کی  
 نذر کرنا صحیح ہوگا اور بیع فاسد سے ملک کا فائدہ ہوگا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں ولو قلنا ان  
 التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعناق بالملك او سبب  
 الملك صحيح اور اگر کہا جائے کہ تعلیق سبب وقت پلے جلے شرط کے تو ہم کہیں گے کہ تعلیق  
 طلاق اور عناق ملک کے ساتھ یا سبب ملک کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں یعنی جس نے  
 صحت تعلیق طلاق اور عناق کو ملک کے ساتھ تسلیم کیا اس نے ان دونوں کی صحت تعلیق کو سبب  
 ملک کے ساتھ بھی تسلیم کیا ہے نشاء خلاف دونوں سکون میں ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط  
 سبب وقت وجود شرط کے ولو اثبتنا ان ترتب الحكم على سه موصوف بصفة لا يوجب  
 تعليق الحكم به قلنا طول المحرة لا يمنع جواز نكاح الا مئة اذ صح بنقل الصرف ان  
 الشافعي فرع مسئلة طول المحرة على هذا الاصل اور اگر ہم ثابت کریں کہ ترتب حکم کا  
 ایسے ام پر جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تعلیق حکم کو اس کے ساتھ واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے  
 کہ طول حروہ نہیں منع کرتا جواز نکاح کنیز کو یعنی جس شخص کے پاس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی  
 استطاعت ہو تو اسکو کنیز کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع نہیں اس واسطے کہ شائع سلف سے منقول ہو کہ  
 امام شافعی نے طول حروہ کے مسئلے کو اس قاعدہ پر متفرع کیا ہے لیکن یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ طول  
 حروہ کا مسئلہ شافعی کے نزدیک اس پر متفرع ہے کائنات نے لوٹ مئی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات  
 پر شرط کیا ہے کہ حروہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی  
 قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی اور شرط کا عدم حکم کو مانع نہ ہو۔ ولو اثبتنا  
 جواز نكاح الا مئة المومنة مع الطول جاز نكاح الا مئة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا

مثالہ مسا ذکرنا اور حین کر مجھے ثابت کیا جو از نکاح کنیز مومنہ کا باوجود استطاعت نکاح آزاد عورت کے اسی قاعدے سے جو از نکاح کنیز کتابیہ (یہودیہ اور نصرانیہ) کا بھی ثابت ہو گیا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں کیونکہ جس نے کہا ہے کہ تعلیق بالشروط سے اتفاق حکم کا وقت عدم شرط کے نہیں ہوتا اس کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ کسی ایسے اسم پر جو صفت کے ساتھ موصوف ہو حکم کا مترتب ہونا حکم کی تعلیق کے ساتھ واجب نہیں کرتا اسکی مثال پہلے مذکور ہو چکی اس قول میں دو اثبتان ترتیباً حکم علی موصوف بصفة کا یوجب تعلیقاً لحکم بیونظیر الثانی اجماع عدم القائل بفصل

کی دوسری اسم یعنی جبکہ فصلین میں متساے خلاف مختلف ہو کی مثال یون ہو اذا قلنا ان الدعوی

ناقض فیکون البیع الفاسد مفیداً للملک ختم القائل بالفضل جبہ مجھے کہا کہ

تے وضو کو توڑتی ہے پس بیع فاسد سے خریدار کی ملک ثابت ہو جائے گی کیونکہ فرق کا کوئی قائل

نہیں مطلب یہ ہے کہ جس مجتہد نے یہ حکم دیا ہے کہ تے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ حکم دیا ہو کہ بیع فاسد

خریدار کی ملک ثابت ہو جاتی ہے یہاں نشان خلاف واحد نہیں مختلف ہے اسلئے کہ حکم تے کا ثابت ہے

اصل مختلف فیہ سے اور وہ یہ ہے کہ جو چیز تعدد اور ذکر کی راہوں کے سوا بدن کے کسی دوسرے

راستے سے نکلے تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اور بیع فاسد کا حکم

مستخرج ہے اس بات پر کہ تصرفات شرعی سے نہی کرنا انکے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہو اور

یہاں بیع فاسد کے حکم کے تے کے وضو کو توڑنے کے ساتھ یون کہیں یکون موجباً لعمد القود

لعمد القائل بالفضل یعنی تے وضو کو توڑتی ہے اور قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہو کیونکہ قتل عمد کا

جملہ قصاص ہونے اور تے سے وضو کے ٹوٹنے کے درمیان میں کوئی فرق کا قائل نہیں کیونکہ جس نے

یہ کہا ہے کہ تے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ بھی کہا ہے کہ قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے جیسا کہ

امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے اگرچہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں لیکن خلاف کا نشا واحد نہیں اور شافعی

نے کہا ہے کہ قتل عمد کا بدلہ قصاص یا خون بہا ہو۔ و مثل هذا القی غیر ناقض فیکون للمس

ماقصنا وهذا ان صحة الفروع وان دلت علی صحۃ اصل و لکنها لا توجب صحۃ اصل

اخر حق تفرعت علیہ المسئلۃ الاخری اور اگر یہ کہیں کہ تے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس

عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹے گا کہ دونوں مسئلے ایک مجتہد کے ہیں اس میں صحت فروع اگرچہ صحت

اصل پر دلالت کرتی ہے لیکن دوسری اصل کی صحت اس سے ثابت نہیں ہوتی تاکہ اور مسئلہ متفرع ہو  
فقہ جس زمانے میں مجتہدین کسی حکم شرعی پر اتفاق کرین وہ اس جماع کا زمانہ کہلاتا ہے۔  
خفیہ کے نزدیک انعقاد اجماع کے لیے یہ شرط نہیں کہ جب تمام اہل جماع باقی نہ رہیں اس وقت دوسرے  
اجماع منعقد ہو بلکہ جب مجتہدین کسی واقعہ کے وقوع کے وقت ایک حکم پر اجماع کر لیں تو انکی موجودگی میں  
دوسرے مجتہدین اگر اجماع کرین تو وہ اجماع صحیح ہوگا یہ ضرور نہیں کہ جب تک پہلے اجماع کے تمام مجتہد  
مرنے جائیں تو دوسروں کا اجماع اس واقعہ کے متعلق صحیح نہ ہو امام احمد اور ابو الحسن اشعری و ابن فورک  
کے نزدیک یا مر شرط ہے کہ جب تک ایک عصر کے مجتہدین مرے جائیں تب تک اسی واقعہ کے متعلق  
دوسرے مجتہدین کا اجماع حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال اس بات کا ہے کہ تمام یا بعض مجتہدین اپنے  
اس کلام سے رجوع کر جائیں اور احتمال کی تقدیر پر استقرار ثابت نہیں ہو سکتا اور جب استقرار ثابت  
نہیں تو اجماع بھی ثابت نہیں بعض نے کہا ہے کہ یہ شرط اجماع صحابہ میں ہے اور بعض نے اجماع سکوتی  
میں قرار دی ہے جو علماء انقراض زمانہ کی شرط لگاتے ہیں انکے نزدیک اجماع تو منعقد ہو جاتا ہے  
لیکن رجوع کر لینے کے بعد باقی نہیں رہتا اور بعض کہتے ہیں کہ جب تک رجوع کا احتمال سے اجماع ہی  
منعقد نہ سمجھنا چاہیے مگر یہ قول مخدوش ہے اس لیے کہ گفتگو تو اس اجماع میں ہے کہ میں مجتہد کے تال  
کرنے کی مدت ختم ہو چکی ہو اور سائنس نے اس کے قطعی ہونے پر اتفاق کر لیا ہو اور ایسی صورت میں  
احتمال باقی نہیں رہتا اور استقرار ثابت ہو جاتا ہے اور اصابت میں انقراض زمانہ کو کوئی مداخلت  
نہیں اور جو نصوص اجماع کی محبت پر دلالت کرتی ہیں ان میں یہ تفصیل کب ہے کہ جب ایک  
عصر کے تمام مجتہدین مر جائیں تو اجماع دوسرے وقت کے مجتہدین کا قابل قبول ہو یا یہ کہ ایک عصر  
کے مجتہدین کی زندگی میں دوسرے وقت کے مجتہدین کا اجماع حجت کے قابل نہیں پس ان  
نصوص پر اپنی رائے سے یہ شرط بڑھا نا گویا انکو منسوخ کرنا ہے جو ناجائز ہے اس لیے اس بات کی توقع  
کو کہ شاید تمام یا بعض مجتہد اجماع سے رجوع کر جائیں کوئی گنجائش نہیں اسی وجہ سے خفیہ کا یہ مذہب  
ہے کہ ایک جماع ہو چکنے کے بعد اس سے بھڑنا صحیح نہیں اور اگر ایک عصر کے مجتہدین کسی حکم شرعی  
سے اختلاف کرین اور وہ عصر گزر جائے اور دوسرے عصر کے مجتہدین اس حکم کے متعلق کسی ایک  
قول پر اتفاق کر لیں تو ان کا اتفاق مستبر ہوگا کیونکہ اجماع میں یہ شرط ہے کہ ایک عصر کے مجتہدین

اتفاق کر لین اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ عصر سابق میں اختلاف ہو چکا ہو تاخر میں کے اتفاق کر لینے کے بعد مجتہدین سابقین کے دلائل نظر انداز ہو جاتے ہیں اور اہل جماع میں تصدّد معین شرط نہیں ہے۔

(۲) شیخ ابو الحسن اشعری اور امام احمد عیسیٰ اور امام غزالی اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ اگر کسی حکم شرعی میں صحابہ میں اختلاف پیدا ہو کر جم جائے تو پھر تابعین کو یہ حق نہیں پہونچتا کہ وہ ایک گروہ کا قول رد کر کے دوسرے پر اتفاق کر لین گرا کثر خفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تابعین کا اتفاق معتبر اور حجت سے چنانچہ بہت سے ایسے مسئلے ہیں جن میں صحابہ کے زمانے میں اختلاف جوڑ پکڑ گیا تھا تابعین نے ان میں سے ایک قول پر اتفاق کر لیا اور وہ حجت سمجھا گیا دیکھو حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما اور فتح سے منع کرتے تھے مگر تابعین نے اُسکے جواز پر اجماع کر لیا ہے اور وہ حجت ہے کیونکہ احادیث سے ثابت ہو چکا ہے کہ اُست محمدی خطا پر متفق نہیں ہوتی اور نہ کوئی زمانہ حق سے خالی ہے اگر تابعین کا اجماع حجت تسلیم نہ کیا جائیگا تو اُست محمدی کا خطا پر اتفاق اور زمانے کا حق سے خالی ہونا لازم آئیگا اور اس میں کسی صحابی کی کسی قسم کی تفضیل لازم نہیں آتی یعنی اجماع تابعین کے حدوث سے قبل اُسکی رائے حجت تھی اجماع کے منقذ ہونے کے بعد اُسکی رائے کے چھوڑ دینے میں مضائقہ نہیں اور تابعین کے اتفاق کے بعد اُسکے قول کو چھوڑ دینا ایسا ہے گویا اُسکے حکم کے خلاف نص ظاہر ہو گئی جس سے اُسکا قول چھوڑ دینا پڑا اور اس سے اُسکی ضلالت لازم نہیں آتی ان خطا لازم آتی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں اسکی کہ خطا اختلاف میں ضرور ہے اسلیے کہ حق تو ایک ہی ہوتا ہے۔ قرآن یہ ہے کہ ایک احرام سے حج اور عمرہ ادا کرنا اور فتح یہ ہے کہ حج کے مینون میں میقات سے ادل عمرے کا احرام باندھنا اور افعال عمرے کے بجالانا بھرا کر قربانی کا جانور ساتھ سے تو احرام باندھے اور اگر نہیں تو احرام سے نکلنے اور کئے میں بیٹھا رہے جب ایام حج کے آدین تو احرام حج کا عمرے سے باندھے اور حج کرے اور عمرہ طواف اور سعی یعنی دوڑنے کو درمیان صفا اور مردہ کے کہتے ہیں۔

### فصل

الواجب علی المجتہد فقہا کی اصطلاح میں اجتہاد اسے کہتے ہیں کہ فقہ کا کوشش کرنا

احکام شرعی و فرعی کے حاصل کرنے میں بذریعہ دلائل تفصیلی کے جنکے کلیات کا انجام کتاب سنت و اجماع اور قیاس کی طرف سے اس طرح کہ ان احکام کے استخراج کے لیے اس سے زیادہ محنت کرنا اور دلائل لانا اسکی طاقت سے باہر ہو اور اس تشریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجہاد عام ہے اس سے کہ کوشش ایسے مسئلے کے حکم کے حاصل کرنے میں جو حسین علمائے سابقین سے گفتگو ہو چکی ہو یا نہیں ہو چکی اور گفتگو کے ہو چکنے کی صورت میں یہ ان علمائے سابقین سے موافق ہو یا مخالف اور اس سے بھی عام ہو کہ وہ اجتہاد کسی کی اعانت سے ہو یا بدون اعانت کے پس اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص اکثر مسائل میں اپنے استاد کے موافق ہے مگر ہر ایک حکم کی دلیل جانتا ہے اور اسکا دلائل میں مطمئن ہو اور وہ شخص اس حکم یا دلیل سے خوب ماہر ہے وہ بیشک مجتہد ہے ایسے شخص کو مجتہد نہ مانا گان فاسد ہو علمائے حدیث مثلاً بغوی راغبی علامہ نووی وغیرہ نے کہا ہے کہ مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن و حدیث مذاہب سلف لغت قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو یعنی مسائل شرعیہ کے متعلق جب قدر قرآن میں آیتیں ہیں اور جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں جس قدر علم لغت درکار ہو سلف کے جو اقوال ہیں قیاس کے جو طریق ہیں قریب کل کے جانتا ہو اگر ان میں سے کسی میں کمی ہو تو وہ مجتہد نہیں ہو سکتا تقلید کرنی چاہیے۔ طلب حکم الحادثة من کتاب اللہ تعالیٰ ثم من سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصریح النص او دلالة علیہ وللمرد ذکوة فانه لا تنبیل الی العمل بالرای

امکان العمل بالنص یعنی مجتہد پر واجب ہے کہ جو حادثہ پیش آئے اس میں اوّل کتاب اللہ سے حکم طلب کرے پھر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاش کرے خواہ عبارتہ النص سے ثابت ہو یا دلالت النص یا اشارۃ النص یا اقتضائے النص سے ثابت ہو کیونکہ جب تک نص بر عمل کرنا ممکن ہو رہے اور قیاس بر عمل کرنا درست نہیں و لهذا اذا اشتبهت علیہ القبلة فاخبرہ واحد عنہا لا يجوز له التحوی اور اسی لیے اگر کسی شخص پر قبیلے کا رخ مشتبہ ہو گیا پس کسی کے بتلا دیا تو اسکو تحوی اور مکمل سے استقبال قبلہ اختیار کرنا درست نہ ہوگا۔ ولو بعد ملو فاخبرہ عدل فانه عنہ لا يجوز له التوضی بہ بل یقیم اور اگر اس نے پانی دیکھا اور عادل شخص نے کہہ دیا کہ یہ نجس ہے تو اس پانی سے وضو کرنا درست نہیں بلکہ تیمم کرنا چاہیے وجہ اسکی یہ ہے کہ خبر اسے بر مقدم ہو۔ و علی اعتبار ان العمل بالرای دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة بالمحل قوي من الشبهة فی لفظ اور

اس اعتبار سے کہ عمل کرنا قیاس اور اسے پر نفس پر عمل کرنے سے کم درجہ پر سے عمل سے خفیہ نے کہا ہے کہ محل میں شبہ کرنا زیادہ قوی سے ظن یعنی فعل میں شبہ کرنے سے گمان میں شبہ کو شبہ اشتباہ کہتے ہیں کیونکہ وہ ظن اور اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے صورت اسکی یہ ہے کہ آدمی اس چیز کو حلت و حرمت کی دلیل سمجھ لیتا ہے جو واقع میں انکی دلیل نہیں ہوتی اور اس قسم کی دلیل میں ظن کا ہونا ضرور ہے تاکہ اشتباہ و متحقق ہو جائے اور محل میں شبہ شہتہ الدلیل کہلاتا ہے اور شبہتہ الحکمہ بھی اسکا نام ہے پہلے کی وجہ قسمیہ یہ ہے کہ یہ دلیل کی طرف منسوب ہے اور دوسرے کی وجہ قسمیہ یہ ہے کہ حکم شرعی کی طرف منسوب ہے اور حالت اسکی یہ ہے کہ دلیل شرعی حلال و حرام کو مٹانے والی تو پائی جاتی ہو مگر اسکا حکم بوجہ کسی مانع کے جو دامن موجود ہوتا ہے نہیں پایا جاتا پس یہ دلیل ایسی چیز کے حلال ہونیکا شبہ پیدا کرتی ہے جو واقع میں حلال نہیں ہے اور ایسی چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہو جو حرام نہیں ہے اور محل میں شبہ کا پایا جانا قوی سے نسبت اس شبہ کے جو ظن میں پایا جاتا ہے کیونکہ اول الذکر محل میں نفس سے پیدا ہوتا ہے بخلاف دوم کے کہ وہ رائے اور گمان سے پیدا ہوتا ہے اسلیے محل میں شبہ اس شبہ سے قوی قرار پایا جو ظن میں ہو اسی وجہ سے معاملات حد میں شبہ محل قوی مانا گیا ہے پس مکلف کا شبہ محل میں نہیں مانا جاتا ساقط کر دیا جاتا ہے اور ظن میں ساقط نہیں ہوتا حتی سقط اعتبار ظن العبد فی الفصل الاول یہاں تک کہ بندے کے ظن کا اعتبار

دامن ساقط ہو جاتا ہے جہاں شبہ محل میں ہو۔ ومثاله فیما اذا وطی جاریۃ ابنہ لاجدوان

قال علمت انها علی حرام ویشبہ نسل الولد من لا تشبہ الملک لہ ثبتت

بالمض فی مال الابن قال علیہ السلام انت ومالک لابیک فسقط اعتبار ظنہ فی

الحل والہمة فی ذلک مثلاً کسی شخص نے اپنے بیٹے کی کنیز سے جماع کیا تو اسپر حد زنا نہیں آئی کی

گو وہ گمان غالب اس کی حرمت کا رکھتا ہوا ور کے کہ میں اسکی صحبت کو حرام سمجھتا تھا اور جو بچہ

اس کنیز سے پیدا ہوگا اسکا نسب اس مرد سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے لیے بیٹے

کے مال میں نفس شرعی سے ثابت ہو گیا ہے چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم

تمہارا مال باپ کی ملک میں پس اس کے ظن اور گمان کا اعتبار محل و حرمت میں ساقط ہو گیا۔ ولو علی

حبارہ یمایہ یعتبر ظنہ فی الحل والہمة حتی لو قال ظننتہا علی حرام یجب الحد

قال ظننتها علی حلال لا یجوز لحد لان شبهة المثلک فی مال لا یلم یمیت  
 له بالفض فاعتبروا لیه اور اگر بیٹے نے باپ کی کنیز سے صحبت کی تو اسکا گمان حلت و حرمت میں  
 مستہر ہوگا پس اگر کہا کہ میں اس کے ساتھ صحبت کرنے کو اپنے گمان غالب میں حرام مانتا ہوں تو حد  
 آجائے گی اور اگر کہا کہ میں گمان کرتا تھا کہ یہ میرے عدا پر حلال ہے تو حد واجب نہو گی کیونکہ شبہ ملک کا  
 باپ کے مال میں اسکو نص سے ثابت نہیں ہوا اسلئے اسکی رائے کا اعتبار رکھو کہ یہاں شبہ ملک کا  
 اس وجہ سے پیدا ہوا کہ باپ اور بیٹوں کے مال و اسباب کا فرق نہیں ہوتا دونوں کی چیز میں  
 اور ان کے منافع مخلوط سے رہتے ہیں پس جب ایسی حالت میں بیٹے نے یہ گمان کر لیا کہ باپ کا مال اور  
 اسکی کنیز مجھ پر حلال ہے تو یہ جہل مقام اشتباہ میں ہے اسلئے سقوط حد کے لیے شبہ بن جائیگا کیونکہ حد میں  
 غیوں کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ ولا یمیت خب لولد وان ادعا اور بچے کا نسب  
 ثابت نہیں ہوگا گو وہ اسکا دعویٰ ہی کرے کیونکہ بیٹے کا باپ کی کنیز کے ساتھ صحبت کرنا فی نفسہ  
 خالص زنا ہے اور حد جو ساقط ہو گئی تو اسکا سبب صرف اشتباہ ہے اور یہ اشتباہ بچے کے نسب کو  
 اس کے ساتھ ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اگر اسکی طرف بچے کا نسب ثابت کیا جائے  
 تو اس کے لیے باپ کی کنیز میں کچھ نہ کچھ ملکیت حاصل ہونے کا ثبوت ہو جائے یا یہ ثابت ہو جائے کہ  
 اس نے جو کچھ کیا یہ اسکو حق پہونچتا تھا حالانکہ یہ دونوں باتیں یہاں متصور نہیں اور اگر اپنے بھائی  
 یا بہن کی کنیز سے صحبت کرے اور کہے کہ میں گمان کرتا تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے تو حد ساقط نہو سکے گی  
 کیونکہ ایسا جہل ایسا شبہ نہیں ڈال سکتا جس سے حد ساقط ہو جائے کیونکہ عادت اس پر جاری ہوگی  
 بھائی بھائی یا بھائی بہن کی چیزوں کے منافع جدا جدا ہونے ہیں پس ایسا جہل محل اشتباہ نہیں  
 ہو سکتا اسلئے سقوط حد کی علت نہیں بن سکتا شواذ اقصر من الدلیلان عند المجتہد  
 پھر مجتہد کے نزدیک جب دو دلیلین متعارض ہوں اور تعارض دو دلیلون کا اس حیثیت سے  
 واقع ہوئے کہ ایک دلیل جس امر کے ثبوت کی مقتضی ہو دوسری دلیل کے انتفا کو چاہتی ہو اور  
 تعارض کے لیے زمانے اور محل کا ایک ہونا ضرط ہے پس اگر دونوں دلیلون کا محل وقت جدا جدا ہوگا  
 تو ان میں تعارض نہیں سمجھا جائے گا چنانچہ نکاح سے زوجہ حلال ہو جاتی ہے اور اس حرام ہو جاتی  
 ہے مگر یہ تعارض نہیں کہلائے گا کیونکہ حلت و حرمت کے محل جدا جدا ہیں اسطرح غمرا یا بعد اسلام میں

حلال تھی بھر حرام ہو گئی تو یہ بھی تعارض نہیں کیونکہ وقت دونوں کے جدا جدا ہیں اور تعارض میں بڑی بات یہ ہے کہ دونوں دلیلین باعتبار ذات و صفت کے قوت و ضعف میں مادی ہوں کم بیش نہوں چنانچہ حدیث مشہورہ اور آماد میں تعارض نہیں سمجھا جائے گا اسی طرح قرآن کے خاص عام مخصوص میں تعارض نہیں مانا جائیگا کیونکہ مشہورہ آحاد سے اور خاص عام مخصوص سے باعتبار ذات کے اسے اور نہ مفسر و محکم میں اور نہ عبارت و اشارت میں تعارض ہو گا کیونکہ محکم مفسر اور عبارت اشارت سے باعتبار وصف کے قوی ہے کیونکہ محکم نص کو قبول نہیں کرتا اور عبارت و النص میں سوق کلام محکم کے واسطے ہوتا ہے اور محکم نص سے قصد مراد ہوتا ہے بخلاف اشارۃ النص کے کہ اس میں ایسا نہیں ماسی لیے اول ظاہر ہے اور دوم میں کسی قدر پوشیدگی ہو فان كانا المتعارضین باین الایتن بیدل الی السنۃ پس اگر تعارض دو آیات میں ہو تو مجتہد کو چاہیے کہ سنت کی طرف رجوع کرے یعنی جب دو آیات میں سے ایک آیت ایک ہی وقت اور ایک ہی زمانے میں ملت جاتی ہو اور دوسری اسی وقت اور اسی زمانے میں اسی کام کی حوت چاہتی ہو تو وہ دونوں مل کے قابل نہوگی اور عمل کے لیے اس کے بعد کی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا مثلاً حدیث رسول کا تلاش کرے نظیر اسکی یہ ہے کہ اللہ نے ایک جگہ فرمایا ہر فاقروا ما تیسرے من القرآن یعنی بڑھو جو آسان ہو قرآن میں سے اور دوسری جگہ فرمایا ہو۔ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْمِعُوا لَهُ دَانِصَلُوا یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو سنو اور چپ رہو پہلی آیت تو اپنے عموم کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام نے پیچھے مقتدی کو بھی قرآن پڑھنا چاہیے اور دوسری آیت اپنے مخصوص کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کو کچھ نہ پڑھنا چاہیے بلکہ خاموش کھڑے ہو سہ امام کی قراءت کو سنتا رہے پس یہ دونوں آیتیں ساکت سمجھی جائیں گی اور اسکے بعد کی حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا اور اسی پر عمل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام الشراکبر کے تو تم بھی الشراکبر کو اور جب قرأت کرے تو چپ رہو اور یہ بھی آپ نے فرمایا ہے کہ جبکہ واسطے امام ہو تو امام کی قرأت اسکی قرأت ہے اور کافی ہو اسکو دوسری حدیث متعدد طریقوں سے جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے اور رفع اسکا ضعیف کیا گیا ہو مگر جو لوگ اس کے رفع کو ضعیف بتاتے ہیں وہ اسکی صحت ارسال کا اعتراف کرتے ہیں اور یہ لوگ دار قطنی



بیٹی اور ابن عدی وغیرہ میں۔ اس لیے کہ سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری اور ابوالاحوص اور  
خسبہ اور اسرائیل اور شریک اور ابو خالد والانی اور جریر اور عبد الحمید اور زائدہ اور ابو زبیر وغیرہ  
حفاظ حدیث نے اسکو موسیٰ بن ابی عائشہ سے انھوں نے عبد اللہ بن شداد سے انھوں نے بنی  
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور موطا میں امام محمد بن حسن کا یہ کہنا کہ ان حفاظ نے اسکو  
رفع نہیں کیا صحیح نہیں کہ سفیان اور شریک اور ابوالزبیر سے اول کار رفع صحیح طریقوں کے  
ساتھ ثابت ہے اور بر تقدیر ارسال کے بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور موطا  
امام مالک میں بذریعہ نافع کے ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کوئی تم میں سے امام کے پیچھے نماز پڑھے تو  
اسکو امام کی قراءت کافی ہے اور اگر اکیلے نماز پڑھے تو قراءت کرے اور کہا کہ ابن عمر امام کے پیچھے  
نہیں پڑھتے تھے داؤد بنی نے اس روایت کی نسبت کہا ہے کہ اسکی رفع کرنا ہم ہر لیکن جبکہ ابن عمر کے قول سے  
صحیح ہوا تو معلوم ہوا کہ انھوں نے آنحضرت سے سنا ہوگا اگرچہ روایت ضعیف ہو پس امام شافعی نے  
جو کہا ہے کہ مقتدی یا سورۃ فاتحہ آہستہ پڑھنا فرض ہے بغیر اسکے نماز صحیح نہیں اس لیے کہ قراءت  
نماز کا رکن ہے پس امام اور مقتدی دونوں کی شرکت اس میں چاہے مثل رکوع اور سجود کے یہ قول صحیح  
نہیں حضرت تو مقتدی کے پڑھنے کو امام کے پیچھے یہاں تک ناپسند کرتے تھے کہ ایک بار آپ فرمایا میرے  
داسٹے کیا ہے کہ میں قرآن میں جھگڑا کیا جاتا ہوں یعنی جب لوگ میرے پیچھے قرآن پڑھتے ہیں تو  
احیال کی طرف جاکے قراءت قرآن میں حطل پڑتا ہو۔ وان کان بین السنتین میلا لی قال

اصحابہ وان کان بین الاثرین میلا للیقاس اور جب دو سنتوں میں تعارض واقع ہو تو  
صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور جب صحابہ کے دو قولوں میں تعارض ہو تو قیاس کی  
طرف رجوع کرے مثال اسکی یہ ہے کہ نعمان بن بشیر نے روایت کی ان النبی صلی اللہ  
علیہ وسلم صلی جن انکسفت الشمس مثل صلواتنا یرکع ویسجد یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم  
نے سورج گمن کے وقت ہماری دوسری نماز وہی طرح نماز پڑھی رکوع کرتے تھے اور سجدہ کرتے  
تھے اور نبی بی عائشہ سے بخاری و مسلم میں مروی ہو ان الشمس خسفت علی عہد رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم فبعث منادیا الصلوۃ جامعۃ فتقدم فضلی اربع رکعات فی  
اربعین واربع سجعات یعنی تحقیق سورج گھا حضرت کے عہد میں پس آپ نے ایک

پکارنے والے کو بھیجا تا کہ پکارے کہ نماز جمع کرنے والی ہے پھر حضرت آگے بڑھے اور نماز پڑھی چار رکعت کے دو رکعتوں میں اور چار سجدے کیے ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے نئے قیاس کی طرف رجوع کیا اس لیے ہنے دوسری نماز کے اعتبار پر تجویز کیا کہ سویرے گھن کی نماز میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کرے۔ ثم اذا تعرضنا لقياسان عند المجتهد بقري وعمل

بلحد هما لا ندریس دون القیاس دلیل شرعی بصار الیہ پھر جب دو قیاسوں میں کسی مجتہد کے نزدیک تعارض واقع ہو تو تحریری (اٹکل) سے کام لیکر دونوں میں سے ایک پر عمل کرے کیونکہ قیاس سے کم درجے پر کوئی دلیل شرعی نہیں جسکی طرف رجوع کیا جائے اس لیے دونوں میں سے ایک قیاس پر اٹکل کے ساتھ عمل کرے تحریری سے مراد شہادت قلبی ہو پس جس وقت عمل کی طرف احتیاج واقع ہوتی ہے اس وقت اس سے کام لیا جاتا ہے ورنہ توقف کیا جاتا ہے۔ وعلى هذا یعنی جبکہ بات ہے کہ شہادت قلبی اور اس کے ساتھ اس وقت عمل کرنا صحیح ہے کیونکہ کوئی دلیل اس کے سوا زبانی جائے

أو اس قاعدے کی بنا پر۔ قلنا اذا كان مع المسافر الماء ان طاهر وجنس لا یستعمل

بینہما بل یتیمم ولو كان معه ثوبان طاهر وجنس یقوی بینہما لا یستعمل الماء بحد

وهو التغلب وليس للثوب بدل بصار الیہ علماء غنیہ نے کہا ہے کہ جب مسافر کے پاس دو برتن پانی کے ہوں کہ ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک ہو اور معلوم نہ ہو کہ ان دونوں میں سے کون پاک ہے تو اٹکل نہ کرے بلکہ تمیم کرے اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور ناپاک اور معلوم نہ ہو کہ کون سا پاک ہے تو دونوں میں اٹکل کرے اور قیاس سے جو ناپاک معلوم ہو اس سے نماز پڑھے کیونکہ زبانی کا بدل مٹی سے تمیم کر سکتا ہے اور کپڑے کا کچھ بدل نہیں جسکو اختیار کرے قہر مہند

ان العمل بالرای انما یكون عندنا لعدم دلیل سواہ شرعیاً اس سے معلوم ہوا کہ اس پر عمل کرنا اسی وقت ہے کہ کوئی اور دلیل اس کے سوا نہ پائی جاتی ہو اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر زبانی کے دو برتن مسافر کے پاس ہوں جنہیں سے ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک اور معلوم نہ ہو کہ کون سا پاک ہے اور کونسا ناپاک ہے اور مسافر اپنے لیے محتاج ہو اور کوئی تیسرا پاک پانی موجود نہ ہو تو اب اسکو تحریری

کرنا مناسب ہے کیونکہ پینے کے واسطے پانی کا کچھ بدل نہیں تھا اذا تحریری وناکد نحر یہ بالعمل لا

ینتقض ذلك بحد الہدی پھر جب کسی شخص نے تحریری سے دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کر لیا

امثل کر کے موکد بنا دیا تو یہ صرف تحری سے نہیں ڈٹے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک تحری ہوا در جبکہ ایک تحری کو عمل کی وجہ سے قوت بھی پہونچ گئی تو جس تحری کو عمل کی قوت حاصل نہیں وہ پہلی قسم کا مسافر نہیں کر سکتی پھر اسکو کیسے ڈٹ سکتی ہے پہلی قسم کو جو جو حصول عمل کے ترجیح حاصل ہو گئی اور حجت منو اب بن گئی کیونکہ جب اسپر عمل کرنا شرعاً صحیح قرار پایا تو شرع کے نزدیک جو ضرورت کے اس کے ساتھ حجت کچھ نا صحیح قرار پائے گا اور جب بات یہ ٹھہری تو اسکل اثر شرعاً دست مانا جائیگا اسی وجہ سے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اجماع واجتہاد کے تحقق کے بعد اگر کوئی مجتہد اس حکم سے رجوع کر جائے تو اس کے پہلا اجتہاد ٹوٹ نہیں سکتا چنانچہ امیر المؤمنین علیؑ نے جب مبر کو فوج پر حکم فرمایا کہ پہلے میری رائے اور حضرت عمرؓ کی رائے ام ولد کی بیچ کے ناجائز ہونے میں متفق تھی مگر اب میں اسکی بیچ کو مناسب مانا ہوں اسوقت ابو عبیدہ سلمانی نے کہا امیر المؤمنین آپکی رائے کا جماعت کی رائے کے ساتھ متفق ہونا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے بہ نسبت اس کے کہ آپ کی رائے تنہا ہو یہ سنکر حضرت علیؑ نے سر جھکا لیا اور اک ذرا خاموش رہ کر فرمایا کہ اسی طرح تم کیا کرو جس طرح آج تک کرتے رہے ہو کیونکہ میں اپنے اصحاب کے مخالف قرار نا پسند کرتا ہوں۔

و میانہ دنیا اذا اجتہای بین التوبین وصلی لظہر یا حدھما ثم وقع تحریہ عند العصر علی التوبہ لا خیر لا یجوز لہ ان یصلی العصر یا یخر ان الاول ناکد بالحل فلا یجوز لہ یجوز التحری مثلاً دو کپڑوں میں تحری کر کے نماز ظہر ایک پڑھی پھر عصر کے وقت دوسرے کپڑے کے قیاس میں پاک ثابت ہوا اسکو اب یہ جائز نہیں کہ دوسرے کپڑے سے نماز پڑھے کیونکہ پہلا کپڑا حل کینے سے موکد طور پر پاک ثابت ہو گیا اب صرف تحری اور انکھل سے اس کے خلاف ثابت نہو گا وھذا یعنی عدم نقص کے ساتھ حکم بحیث لا مسئلہ ذیل کے خلاف یہاں سے مصنف نے کپڑے کے مسئلے کا ذکر کیا ہے کے مسئلے کا اعتبار تحری کے فرق بیان کرنا شروع کیا ہوا اذا تحری فی القبلة ثم تبدل راہہ

و وقع تحریہ علی جہۃ اخری توجہ الیہ لان القبلة مما یجوز الانتقال فامکن نقلاً للحکم بمنزلة فیہ النص اگر قبلے کی جہت میں تحری کی پھر اسکی رائے بدل گئی اور دوسری طرف تحری واقع ہو گئی اور دوسری طرف ہی توجہ ہو جائے کیونکہ قبلے کی جہت میں انتقال ممکن ہے حکم تحری بدل سکتا ہے جیسے کوئی نص منسوخ ہو جائے اور کپڑے میں انتقال در تمامت نامکن ہے پس ایک کپڑے کی پاکی کی تحری ہو کر اسپر عمل کرنے کے بعد دوسرے کپڑے کی پاکی کی تحری ہونا اور اسپر عمل کرنا ایسا ہے جیسے ہر قیاس کی

صواب انا کیونکہ جب کسی نے تحری کر کے ایک کپڑے سے نماز پڑھ لی تو یہ تحری بطل و ضرورت کے تحت قرار پائے گی اور اس پر عمل کرنا صواب اور حق ہو گا اور جب دوسری تحری پر بھی عمل جائز ہو تو یہ دوسری تحری بھی حجت قرار پائے گی اور اس پر عمل کرنا بھی صواب ہو گا اور اس صورت میں متعدد چیزوں کا حق ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے بخلاف اس چیز کے جس میں انتقال و رقائب ممکن ہے کہ آئین دوسری تحری کے مطابق عمل کرنا بمنزلے اس بات کے ہے کہ ایک حکم کا نسخ ہو کر دوسرا حکم ہو اور ہر ایک دونوں میں سے صواب ہو اور آئین تعدد حقوق نہیں ہے بلکہ علیٰ هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جس میں انتقال ممکن ہے آئین حکم کا نقل کرنا ممکن ہے۔

مسائل الجامع البکیر فی تکبیرات العید و تبدل راس العید کما عرف جامع کیر کے مسائل میں عید کی تکبیرات کے مسئلے میں مثلاً امام نے عید کی نماز مشروع کی اور اس وقت اس کے نزدیک موافق روایت عبد اللہ بن عباس کے تکبیرات ادا کرنے کا ارادہ ہے کہ سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں ہیں پھر اس کی راس بدل گئی اور روایت عبد اللہ بن مسعود کے موافق چار چار تکبیرات ہی کا ارادہ قوی ہو گیا بن میں سے پہلی رکعت میں تین تکبیریں عید کی ہیں اور ایک تکبیر تحریمہ کی اور دوسری بن میں بھی تین عید کی در ایک رکوع کی اور یہ روایت مانع معلوم ہوئی تو یہ درست ہے کیونکہ تکبیرات میں تبدیلی ممکن ہے اور جو کچھ گذر چکا اس کا مواظ نہ کرے کیونکہ وہ بھی صحیح تھا۔

سوال - اگر دونوں سنتوں اور اقوال صحابہ و قیاس میں بھی تعارض ہو تو کیا کرنا چاہیے۔

جواب - اس صورت میں اصل کے مطابق عمل کرنا چاہیے یعنی ہر ایک نے کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا چاہیے جیسا کہ گدھے کے جھوٹے کے باب میں دلائل متعارضہ میں مثال کی ہے کہ بخاری و مسلم نے باوجود علی بن ابی طالب روایت کی ہے کہ حضرت رسول خدا نے خیبر کے دن گدھے کے گوشت سے نسخ کر دیا اور غالب بن نضر ہمدانی سے کہ اس نے آنحضرت سے عرض کیا کہ میرے مال میں سے اب کچھ باقی نہیں رہا ہے سو اگر گدھوں کے نو آبلے فرما جاؤں میں عیدین صلاک آپ نے گدھے کے گوشت کو اُس کے لیے مباح کر دیا پس گدھے کے گوشت کے باب میں حلت بھی ثابت ہے اور حرمت بھی حالانکہ حرمت نجاست کی علامت ہے اور حلت باکی کی تو گدھے کے گوشت کی حلت و حرمت میں تعارض

پیدا ہو گیا اسلئے اُسکے جھوٹے پانی کی حلت و حرمت میں بھی اشتباہ لازم آیا کیونکہ جھوٹے پانی میں گدھے کے مُخ کا لعاب پڑتا ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے اور اس باب میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں اسلئے کہ ابن عمرؓ اُسکے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کرنا مکروہ جانتے تھے اور ابن عباسؓ کے نزدیک اُسکا جھوٹا پانی پاک تھا اور اُس سے وضو کرنا جائز تھا اور قیاس بھی اس بارے میں متعارض ہیں اسلئے کہ گدھے کے جھوٹے کو اُسکے پسینے کے ساتھ ملانا مکمل نہیں تاکہ پاک سمجھا جائے جس طرح پسینا پاک سمجھا جاتا ہے کیونکہ پسینے کو پاک قرار دینے کے واسطے ضرورت واقع ہے اور جھوٹے کے پاک قرار دینے کے واسطے کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی پسینا تو اس ضرورت سے پاک قرار دیا گیا ہے کہ گدھا سواری اور بار برداری کے کاموں میں رہتا ہے اسلئے اُسکا پسینا اکثر لگ جاتا ہے تاکہ اس سے پسینہ گروہ نجس قرار دیا جاتا تو حرج عظیم لازم آتا۔ اور اُسکے جھوٹے پانی سے بہت ہی کم سابقہ پڑتا ہے اسلئے اُسکے نجس قرار پانے میں کوئی ایسا حرج نہیں اور نہ اُسکے جھوٹے کو گدھے کے دودھ پر جو قطعاً نجس ہے کیونکہ اُسکے گوشت سے پیدا ہوتا ہے قیاس کر سکتے ہیں اسلئے کہ دودھ کی نسبت جھوٹے سے زیادہ سابقہ پڑتا رہتا ہے باوجودیکہ جس طرح دودھ گوشت سے بنتا ہے اسی طرح لعاب بھی گوشت میں سے پیدا ہوتا ہے تو چاہیے یہ تھا کہ اُسکا جھوٹا بھی دودھ کی طرح قطعاً نجس ہو تاکہ اُسکے پسینے کے گدھے کا لعاب مل جاتا ہے مگر کثرت قلت ضرورت پر لحاظ کر کے دودھ کو نجس قرار دیا اور جھوٹے کو نجس نہ مانا خلاصہ کلام یہ ہے کہ جبکہ یہاں سنتوں اور اقوال صحابہ اور قیاس میں تعارض واقع ہے اور ترجیح کی کوئی صورت حاصل نہیں تو ایسی صورت میں گدھے کے جھوٹے پانی اور متوضی کو اپنی اپنی اصل پر ثابت رکھنا واجب ہے چونکہ پانی دراصل پاک ہے اسلئے گدھے کے جھوٹا کر دینے سے نجس نہیں ہوگا اور گدھے کے مُخ کے لعاب اُسکی طہارت یقینی زائل نہو گی کیونکہ طہارت یقینی ہے اور نجاست مشکوک ہے پس طہارت یقینی شک کے زائل نہیں ہو سکتی پس اگر آدمی بے وضو ہو تو گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کر لینا درست ہے مگر وضو کے ساتھ تیمم کو بھی شامل کر لینا چاہیے کیونکہ وضو کرنے کے بعد دو احتمال رہینگے ایک تو یہ کہ حدیث دو نہیں ہو اور متوضی دراصل جیسا ہے وضو تھا دیا ہی اس وضو کر لینے کے بعد بھی راد و سرائی احتمال یہ ہو کہ حدیث زائل ہو گیا اس احتمال و شک کے رفع کرنے کے لیے تیمم کا مل لینا واجب ہے اور گدھے کے جھوٹے کو اسی

تعارض کی وجہ سے مشکوک کہتے ہیں نہ اس خیال سے کہ اس کا حکم بھول ہے۔

## البحث الرابع فی القیاس

جو حق بحث قیاس کے بیان میں

لغت میں قیاس دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنے اور کسی کے ساتھ برابر کرنے کے معنی میں ہے اصطلاح میں اس کی تعریف کئی طرح کی گئی ہے (۱) اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔ اصل سے مراد نفیس علیہ ہے اور فرع سے نفیس (۲) مسکوت کو منصوبہ کے ساتھ علت کے حکم میں برابر کرنا۔ (۳) فرع کو اصل کے ساتھ اس کے حکم کی علت میں مشابہ کرنا (۴) ایک کے کو دوسری شے پر عمل کرنا اس طرح کہ اس کا حکم اس پر سبب ملت مشترک کے جاری کیا جائے (۵) معلوم کو معلوم پر عمل کرنا دونوں کے لیے حکم ثابت کرنے میں یا دونوں سے حکم کے منتفی کرنے میں یا ایک امر جامع کی وجہ سے (۶) اصل کے حکم کا فرع کی طرف پہنچنا یا سبب ایسی علت متحدہ کے جو بعض علت مد رک نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ فرع میں اصل کی طرح حکم کے ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں اور بعض لغت کے ذریعہ مد رک نہ ہو سکنے کی قیاس سے لگائی گئی ہے کہ دلائل النص سے اعتراز ہو جائے کیونکہ دلائل النص اور قیاس میں فرق کو قیاس چار چیزوں سے بنتا ہے۔ (۱) مشابہہ جبکہ نفیس علیہ کہتے ہیں اور وہ اصل سے (۲) مشابہہ جس کو نفیس کہتے ہیں اور وہ فرع سے (۳) حکم (۴) وصف جامع اور یہی حکم کا مدار اور علت ہے۔ قیاس سے غلبہ ظن کا حاصل ہوتا ہے اور ظنی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ صورت فرع میں اشتراک ایسا حکم فرمایا ہے۔ قیاس حکم شرع کا ظاہر کرنے والا ہے اور دراصل اس کا ثابت کرنے والا اشتراک ہے کیونکہ ہر چیز کا مرجع اشتراک کے کلام نفی کی طرف ہے اور بادی النظر میں قیاس ہی احکام کا مثبت مگر ظنی طور پر۔

## فضل

القیاس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في العادة قیاس حجج شرعیہ یعنی دلائل اربعہ شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے اگر کسی عدو نے اس سے زیادہ قوی دلیل نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ قیاس کا حجت ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے چنانچہ اشتراک فرماتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار اعتبارا بایک شے کے اسکی نظیر کی طرف

بيان ٢٤٠ - قال عليه الصلوة والسلام بعد ابن جيل حين بعث الى اليمن بمقرقضي

یامعلا قال بکتاب اللہ تعالیٰ قال فان لم تجد قال بسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
قال فان لم تجد قال اجتهد برأی فصوبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الحمد  
للہ الذی وفق رسول اللہ علی ما یجب فی صناعہ رسول اکرم نے ماذن جبل سے  
اسوقت فرمایا جبکہ انکو یمن کی طرف بھیجا کہ اس ماذکس دلیل فرمے سے تم احکام شرعی بیان کر دے گے  
اور فتویٰ دو گے عرض کیا کتاب اللہ سے فرمایا کہ اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ ملے عرض کیا سنت رسول  
سے حضرت نے فرمایا کہ اگر حدیث رسول اللہ سے بھی نہ ملے عرض کیا کہ میں اسے سے اجتہاد کر دنگا یمن کہ  
پسند فرمایا اور کہا کہ خدا کا فکر ہے کہ اُسے توفیق دی اپنے رسول کے قاصد کو اُس بات کی کہ جس سے  
دو ماضی سے اور خلیکو پسند کرنا ہے اس حدیث سے صاف محبت ہونا قیاس کا وقت نہوئے آیت اور  
حدیث کے ثابت ہوا اور ان لوگوں کا قول رد ہو گیا جو قیاس کو شریعت کی محبتوں میں نشانہ بن کر تے  
پس اگر قیاس کتاب و سنت کے بعد محبت اور قابل عمل نہو تا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رو کر دے اور جبکہ  
انھوں نے اللہ کا شکر ادا کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قیاس محبت ہے اور عمل کے قابل ہے جبکہ نص ہو جو  
نہ ہو اور اجماع کا ذکر ماذن نے اسلئے نہ کیا کہ وہ شریعت کے بعد میں حجت نہ تھا بلکہ پہلی ناسکے بعد محبت مقرر ہو

روى ان امرأة خثعمية اتمت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت انى كان  
 يتخاطبون اذ ركة الحج وهو لا يسمعك على الراحلة فيعزثنى ان يخرج عنه قال عليه  
 السلام ارايت لو كان على بك دين فقضيت اما كان يعزئك فقالت بل فقال  
 عليه السلام فدين الله احق واولى الحق رسول الله عليه السلام الحج فى حق لشئ

انفائی بالحقوق المالبة واستار الى علته مؤثرة في الجواز وهي القضاء وهذا هو  
القياس صحاح ستہ میں ابن عباس سے روایت کی گئی ہے کہ حجۃ الوداع میں ایک عورت قبیلہ  
خثعم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا  
ہے حج اس پر فرض ہے اور ادانٹ پر اس سے بیٹھا نہیں جاتا کیا یہ کافی ہے کہ میں اسکی طرف سے حج  
کروں حضور نے فرمایا بتلاؤ سہی اگر تیرے باپ کے ذمے قرض ہوتا تو تو اسکو ادا کرتی وہ کافی ہوتا  
عرض کیا بلاشبہ ادا کرتی اور وہ کافی ہوتا حضور نے فرمایا پس اللہ کے دین یعنی حج کو اسکی طرف سے  
اداکرنا زیادہ ضروری اور بہتر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حق کو شیخ فانی کے حق میں حقوق الیہ  
کے ساتھ ملا دیا اور ملت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا جس سے جواز ثابت ہوا اور وہ علت مؤثرہ قضائے  
ہی کا ہم قیاس ہے اگر قیاس صحیح نہ ہوتا حضرت ایسا کرتے وروی ابن الصباغ وھو من

سادات اصحاب الشافعي في كتاب المسمى بالشامل عن قيس بن طلق بن علي  
انه قال جاء رجل الى رسول الله عليه السلام كانه بدوي فقال يا بني الله ما ترعى

فی من لرجل ذکوة بعد ما قوتنا ، فقال هل هو الا نضعته منه وهذا هو القياس  
روایت کیا ابن صباغ نے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے سر شاگرد دن بن سے ہیں اپنی کتاب شامل  
میں یہ روایت قیس بن طلح بن علی کہ ایک شخص حضور پُر نور کے پاس یا جو بدوی مسلمان ہوتا تھا عرض کیا  
یا نبی اشتراب اسین کیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد اپنے عضو تناسل کو ہاتھ لگا دیا  
نیسے کیا اسکا وضو ٹھیک یا بیکار حضرت نے فرمایا کہ وہ نہیں ہے بلکہ ایک ٹکڑا گوشت کا اُس سے اور یہ بھی  
قیاس سے اپنے اس عضو کو دوسرے اعضاء پر قیاس فرمایا کہ جیسے اور اعضاء کو ہاتھ لگانے سے وضو  
نہیں ٹھیک اسی طرح اسکو ہاتھ لگانے سے بھی وضو نہیں ٹھیک گا۔ اور آثار صابہ سے قیاس کی حجیت  
اس طرح ثابت ہے۔ وسئل ابن مسعود عن تزوج امرأة ولم یسملها مہوا



وقد مات عنها زوجها قبل لدخل فاستقهل شهرًا ثم قال اجتهد فيه برأى فان  
كان صوابًا فمن الله وان كان خطأ فمن بن أم عبد فقال رى لهاهما مثل مناهما  
لا دكس فيها ولا مشططا اور عبد الله بن مسعود سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے کسی عورت سے  
نکاح کیا اور اس کا مهر مبین نہیں کیا اور خلوت سے پہلے خاوند مر گیا پورا ہر آدے گایا آدھا بن مسعود  
نے ایک بیٹے تک کچھ جواب نہ دیا بعد اسکے کہا کہ میں اس مسئلے میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا  
اگر صواب اور درست ہو تو نجات اللہ سے اور اگر خطا ہو تو ابن مسعود کی طرف سے ہے یہ کلمہ فرمایا  
کہ اُسکو مهر مثل ملے گا کی اور نقصان نہوگا اور اس بیروقات کی مدت لازم ہے اور اس عورت کے  
لیے میراث بھی ہے جبکہ انھوں نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صواب کا جو ہم تھا اور کسی نے ان کی  
رائے سے خلاف نہ کیا۔

داؤد ظاہری فریعت میں قیاس کو ناجائز بتاتے ہیں اور جب قیاس کرنے کی طرف مضطر  
ہوے اور اشد ضرورت اس کی بڑی تو اس کا نام دلیل رکھا۔ داؤد کے نزدیک قیاس کا ممنوع ہونا  
دلیل سمی سے ثابت ہے ان کے دلائل کی تفصیل مع جوابات کے اس طرح ہے۔ ۱۔ اشر نے فرمایا  
ہے۔ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّلْكُلِّ شَيْءٍ یعنی ہم نے تجھے کتاب نازل کی جو ہر شے کو آشکارا  
کرنے والی ہے مطلب یہ ہے کہ اور فرعی میں سے ہر شے کو آشکارا کرنے والی ہے پس قرآن کے  
سامنے قیاس کی طرف حاجت نہ رہی۔ جواب۔ ہر شے قرآن میں حاصل اپنے نام کے ساتھ اس طرح  
کہ مذکور ہے کہ اس کے معنی صریح طور پر مشکف ہوں بلکہ اکثر ایسا ہے کہ معنی پوشیدہ ہیں جو بغیر تامل  
وغور کے درک نہیں ہو سکتے جو کچھ قرآن میں ہے قیاس کا منظر ہے قرآن کے خلاف نہیں  
۲۔ لا مطلب ولا بابی الا فی کتاب مبین یعنی ہر ایک خشک و تر سب کچھ قرآن میں  
ہے۔ جواب۔ کتاب کے مراد لوح محفوظ ہے اور ظاہر ہے کہ لوح محفوظ میں سب کچھ موجود ہے اور اگر ہم  
تسلیم بھی کر لیا جائے کہ کتاب قرآن کے معنی میں ہے تاہم داؤد کے مذہب کی اس سے تائید نہیں  
ہو سکتی کیونکہ مراد اس وقت میں یہ ہوگی کہ قرآن سے کوئی چیز دینی نہیں چھوٹی ہے بعض باتیں نہیں  
لفظاً مذکور ہیں اور بعض معنایں معنی طیبہ میں حکم قرآن کے اندر لفظاً موجود ہے اور  
غیس میں حکم اس میں منٹا پایا جاتا ہے۔ قیاس بر عمل کرنے سے قرآن کی شان کی غلط ظاہر ہوتی ہے

کہ اسکی عبارت کا بھی اعتبار ہو جاتا ہے اور معنی کا بھی قرآن کے لیے ظہر اور بطن اعاذیت صحاح سے ثابت ہے ظہر سے مراد یہ ہے کہ اس کے معنی ظاہر ہیں کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں تامل کی حاجت نہیں اور بطن سے مراد یہ ہے کہ بعض معنی قرآن کے ایسے ہیں جو قیاس کے محتاج ہیں کہ ان کو خواص مفسرین علمائے عالمین ظاہر کرتے ہیں ۳، حکم دینا حق شارع کا ہے وہی بیان قطعی پر قادر ہے پس اسکا ثابت کرنا ایسی چیز ہے جائز نہیں جس میں خود شبہ ہو کیونکہ قیاس کی اصل میں شبہ ہے یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ درحقیقت حکم کی علت یہی ہے اور ظاہر ہے کہ جب قیاس میں خود شبہ ہے تو اس سے حکم کیسے ثابت ہو سکتا ہے حکم شرعی کا ثابت کرنا الشکر کا کام ہے نہ بندوں کا بندوں کی عقل کو اس کے ادراک میں مداخلت نہیں چنانچہ عقل رکعات نماز اور تمام مقادیر شرعیہ کے ادراک سے عاجز ہے البتہ جو چیز حس و عقل کے ذریعہ سے درک ہو سکتی ہے اس میں رائے کے مطابق عمل کرنا مضائقہ نہیں کیونکہ وہ قطعی ہو جاتی ہے جیسے معاملات حرب اور گواہیان وغیرہ حقوق عباد اور جہان عمل کرنا اصل پر ممکن ہوا در حقوق الشرحین سے ہو تو رائے و قیاس کو دامن دخل دینا منوع ہے اور یہ جو الشرح نے فرمایا ہے و شادھم فلا کامر یہاں امر سے مراد حرب ہے نہ احکام شرعی جواب عمل کے لیے ظن کافی ہے اور وہ یہ ہے کہ الشرح کے حقوق میں تصرف کسی کے اذن سے کرتے ہیں نہ یہ کہ جو چیز عقل سے درک نہیں ہو سکتی اس میں قیاس کے مطابق عمل کرتے ہیں اور قیاس میں شبہ کو راہ ہونے سے عمل ترک نہیں ہو سکتا بان شبہ علم و یقین کے منافی ہے اور علم کا منتفی ہونا باوجود نہ منتفی ہونے عمل کے جائز ہے اور خلاصہ بھی قیاس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ عقل کے لیے ایک نظیر کو دوسری نظیر پر عمل کر سکنے کی سبیل حاصل نہیں نہ احکام شرعیہ میں اور نہ غیر احکام شرعیہ میں اور بعض شیعہ اور نظام معتزلی کے نزدیک صرف احکام شرعیہ میں عقل کو یہ مداخلت حاصل نہیں ان کے مذہب میں اور داؤد ظاہری کے مذہب میں یہ فرق ہوا کہ نزدیک یا مطلق عقلی سے ثابت ہے اور داؤد کے نزدیک در دلائل سنی سے اور اکثر شیعہ کی رائے داؤد کی رائے کے مطابق ہو۔

### فصل

شروط صحة القیاس خمس قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں۔ ا۔ حدھا ان  
لا یكون فی مقابلة النفس ایک یہ کہ نفس کے مقابلے میں نہ ہو کیونکہ قیاس نفس کا مقابل نہیں ہو سکتا

والثانی ان لا یضمن تغیر حکم من احکام المض دوسرے یہ کہ نص کے احکام میں سے  
 کسی حکم میں تغیر کے سبب لازم نہ آئے کیونکہ قیاس کے لیے یہ ضرور ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف  
 بعینہ متعدی ہو یعنی جس طرح اصل کے اندر حکم پایا جاتا ہے ویسا ہی فرع میں پایا جائے اور جبکہ حکم فرع  
 میں کم و بیش ہو کر تغیر ہو جائے گا تو فرع میں بعینہ کیسے پایا جائیگا اور تعدی سے مراد یہ ہے کہ اصل کا حکم  
 فرع کے لیے ثابت ہو نہ یہ کہ اصل سے حکم منتقل ہو کر فرع میں پہنچ جائے کیونکہ حکم منفصل اور اوصاف کا  
 منتقل ہونا محال ہے والیث ان لا یكون المعدی حکما لا یعقل معناه تیسرے یہ کہ جو  
 علت ایک مسئلے سے دوسرے مسئلے میں جاری کی جائے وہ ایسی نہ ہو کہ عقل سکھادو کہ نہ کر سکے کیونکہ  
 جب اصل کا حکم عقل دراک نہ کر سکے گی تو قیاس کو اسی میں مداخلت نہوگی جیسا کہ نماز کی رکعتوں کے اول  
 میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے کیونکہ اعلیٰ علت مدرک نہیں ہو سکتی اور یہی حال مختلف اقسام مال  
 کی زکوٰۃ کا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہے جو روزے میں بھول کر کھا لیتا ہے اور پھر روزہ نہیں اڑتا  
 والیث ان یقع التعلیل لحکم شرعی کلامی وغوی چوتھے یہ کہ حکم شرعی کے واسطے علت پیدا  
 کی جائے امر تنوی کے واسطے نہ بنائی جائے کیونکہ قیاس میں امر شرعی ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے پس اگر  
 حکم شرعی نہوگا تو وہ فرع کی طرف متعدی نہوگا۔ والیث ان لا یكون الفرع مضموم علیہ  
 پانچویں یہ کہ فرع کے لیے کتاب و سنت اور اجماع میں نص موجود نہو کیونکہ اگر فرع کے متعلق کسی قسم کی  
 نص موجود ہوگی تو اسکی دو صورتیں ہوں گی یا تو وہ نص قیاس کے مخالف ہوگی یا موافق پس پہلی صورت میں  
 اگر قیاس جاری کیا جائیگا تو نص کا ابطال قیاس سے ہوگا اور یہ باطل ہے اور  
 دوسری صورت میں قیاس جاری کرنا فضول ہے کیونکہ نص قیاس سے بے پردا کرتی ہے و مثال  
 القیاس فی مقابله المض فیما حکى ان الحسن بن زیاد سئل عن التہقفة فی الصلوۃ  
 فقال تنقضت الطہارۃ بها قال لسائل لو قذف حصۃ فی الصلوۃ لا ینتقض  
 بہ الوضوء مع ان قذف الحصۃ اعظم جنایۃ فکیف ینتقض بالقہقہۃ وہی  
 دونہ فہذا قیاس فی مقابله النص وهو حدیث الاعرابی الذی فی علیہ سوء  
 نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے کی مثال یہ حکایت کہ حسن بن زیاد شاگرد امام اعظم سے کہی  
 شخص نے نماز میں تہنہ کرنے سے سوال کیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائیگا یا نہیں فرمایا ٹوٹ جائیگا

سائل نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا کہ اگر کسی شخص نے نماز میں پاکہ امن عورت کو تمت لگائی گالی دی اس سے آدھو نہیں ڈھتا یا وجود پاکہ امن عورت پر تمت لگانا گناہ ہے پھر نماز میں تمت لگانے سے کیون دھو ڈھٹ جاتا ہے مالا کہ یہ اس سے کم درجہ کا گناہ ہے سائل کا قیاس نص کے مقابلے میں ہونے کے سبب غیر منبر ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ ایک اعرابی جسکی آنکھ میں کچھ خرابی تھی آ یا ارادہ کرتا تھا نماز کا پس کنوین میں گر پڑا ان لوگوں نے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے ٹھٹھا مارا جس وقت فارغ ہوئے آپ نماز سے فرمایا کہ جس کس نے تم میں سے ٹھٹھا مارا تو وہ نماز اور وضو دونوں لوٹا لے لہذا نماز میں تمت لگانے سے بوجہ اس حدیث کے بالغ مصلی کا وضو ڈھٹ جائیگا اسپر دوسرے مسئلے کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ وکذا لک اذا قلنا جارجہ المراء

مع المحرم فجوزمع الامينات كان هذا قياسا بمقابلة التضيق هو قول عليه السلام

لاجل لامرأة تو من بالله واليوم الآخر ان تافرق ثلثة ايام ولياليها الا ومعها

ابوہا اور زجہا او ذوہم محرم منها ایسا ہی جیکہ مجھے مثلاً فتویٰ دیا کہ عورت کا حج محرم کے

ہمراہ درشتے اسپر اگر کوئی قیاس کرے کہ معتبر عورت کے ہمراہ درست ہو جانا چاہیے تو یہ قیاس نص

کے مقابلے میں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہیں طلال سے اس عورت کو

جس کا ایمان اللہ اور روز قیامت پر ہے کہ بغیر اپنے باپ اور خاوند اور ذی رحم محرم (یعنی بیٹے کے)

تین دن اور تین رات سے زیادہ کا سفر کرے پس امام شافعی کا یہ کہنا کہ عورت کو بے محرم کے حج جائز ہے

جیکہ ایک قافلہ ہو دے اور اس کے ساتھ معتبر عورتیں ہوں اس نص کے مخالف دلیل امام شافعی

کی عموم آیت کا ہے واللہ علی الناس حج البیت یعنی اللہ کے واسطے سے لوگوں کو حج کرنا خانہ کعبہ کا

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مطلقاً حج کرنے کے لیے حکم دیا ہے اور مرد و عورت کا ذکر نہیں کیا بلکہ

دلیل امام اعظم کی یہ ہے کہ یہ قیاس سے نص کے مقابلے میں جو تا جاوزہ الوضیۃ کے مذہب پر دلیل

حدیث بھی ہے لکن امراتہ الا ومعها ذوہم حال رجل یا بی اللہ انی کتبت فی غزوۃ

کذا وامراتی حاجة قال ارجع فجمع معہا یعنی نہ حج کرے عورت مگر اس کے ساتھ محرم ہو ایک

شخص نے عرض کیا اسے نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں غزوہ میں اور عورت میری حج کرنے والی ہے

آج کے کمال ڈھٹ جا اور اس کے ساتھ حج کر اسکو از قطنی نے بھی روایت کیا ہے جسکی روایت کے لفظ یہ ہیں

لا تجن امراة الا ومعها ذم محرم یعنی کوئی عورت حج نہ کرے مگر جبکہ اسکے ساتھ محرم ہو جبکہ  
شامی نے علی العموم عورت پر سفر کرنا حرام کر دیا ہے بجز باپ یا بیٹے یا شوہر کے تو اب انکے سوا ہر شخص  
ساتھ سفر کرنا عورت کے لئے داخل رسم گناہ کوئی مرد ہو یا امین عورت ہو۔ ومثال لقائے ہوا

یتضمن تغییر حکم من احکام النص ما یقال النیت شرطاً فی الوضوء بالقیاس علی التیم  
فان هذا یوجب تغییر ایه الوضوء من الاطلاق الی القید و دوسری شرط کی مثال یعنی  
جسین نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تنزیہ آتا ہو یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر قیاس کر کے کہا جائے  
کیسے تیمم میں نیت شرط ہے اسبطر وضو میں بھی شرط ہے اور یہ قیاس درست نہیں کیونکہ امین اہمیت  
وضو کا غسل وادجو حکم الخ کو مطلق سے مقید کرنا بڑا تاہر۔ فاعزلوا مطلق سے نیت کی شرط  
امین نہیں اور مقید وشرط بشرط نیت کرنے سے نص کے حکم میں تنزیہ لازم آتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ  
تیمم قائم مقام وضو کا ہے واجب وضو میں نیت فرض نہ ہوئی تو تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی جواب اسکا یہ ہے  
کہ خلف کو جمیع احکام میں مثل اصل کے ہونا ضرور نہیں۔ وكذلك اذا قلنا الطواف صلوة

بالحند اسبطر جب ہم کہیں کہ طواف نماز ہے کہ یہ حدیث میں آیا ہے کہ الطواف حول البیت  
مثل الصلوة یعنی طواف کرنا گرد خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے جیسا کہ ابن عباس سے ترمذی  
اور دارمی اور نسائی نے روایت کی ہے۔ فی شرط لہ الطہارۃ وسائر العورۃ کالصلوۃ کا

هذا قیاساً یوجب تغییر فی الطواف من الاطلاق الی القید پس طہارت یعنی وضو  
اور ستر عورت نماز کی بطریق طواف میں بھی شرط ہے تو طواف کو نماز پر قیاس کرنے سے طواف کی  
نص و لبطوفوا بالبیت العتیق (چاہے کہ خانہ کعبہ کا طواف کرین) میں مطلق سے مقید ہو کر  
امین تنزیہ آجائے گا اور یہ درست نہیں کیونکہ طواف تو یہ ہے کہ بہت اشد کے آس پاس جگر لگائے  
پس پاک ہونا اور برہنگی کو چھپانا یہ دونوں باتیں نص کے اطلاق کو مٹاتی ہیں اور غرض یہ ہے کہ  
جب طواف کو مثل نماز کے بتایا تو وہ فعل ہوا اور فعل کے لیے کوئی وقت اور مقدار میں نہیں  
اسی لیے طواف کے لیے بھی کوئی مقدار میں نہ ہوگی جتنا چاہے کرے پس یہ حدیث اسلاف ائمہ کے  
جتلانے کے لیے ہے اگرچہ بعض محدثوں میں مثل کا لفظ نہیں ہے چنانچہ طبرانی نے طاؤس سے  
انہوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ الطواف بالبیت صلوة

اس صورت میں بھی طہارت اور ستر عورت کی قید نص پر بڑھا تا جائز نہ ہو گا کیونکہ حضرت اسکے بعد یوں نہ کہتے فاقلو اخیہ الکلام یعنی طواف میں کلام کم کیا کر دیکو کہ اگر وہ بیحد نماز ہوتا تو قلیل کلام بھی آئینہ جائز نہ ہوتا۔

امام شافعی نے جو کہا ہے کہ ذمی کا بھی ظہار مسلمان کے ظہار کی طرح صحیح ہے اور علت اسکی بیان کی ہے کہ اسکی طلاق صحیح ہوتی ہے تو ظہار بھی صحیح ہونا چاہیے یہ تخیل غلط ہے اسلیے کہ یہاں اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ تعدی نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان کا ظہار کفار سے نہیں ہو سکتا اور ذمی کا ظہار ہمیشہ باقی رہے گا کیونکہ وہ کفار سے کا اہل نہیں اسلیے کہ کفارہ عبادت کی نیکی ہوتا ہے اور کافر

عبادت کا اہل نہیں۔ ومثال الثالث وهو بالاعتقل معناه في حق جواز التوضي بنسب  
المقر فانه لو قال جاز بغيره من الاكيدة بالقياس على نبينا لغيره او تيسري شرط كذا  
مثالي يعني طهارة الحكم ادراك نهو كسے یہ ہے کہ چھو اور دن کی نبیذ سے وضو حدیث ثابت ہے کیونکہ  
یہ بات روایت کی گئی ہے کہ جناب سرور کائنات نے اس سے پانی نہونے کی وجہ سے وضو کر لیا تھا  
اور فرمایا تھا کہ چھو اور طہی ہے اور پانی طور سے مگر قیاس کے خلاف عقل اسکی علت کو دریافت نہیں  
کر سکتی کیونکہ چھو اور سے کی نبیذ پانی نہیں رہتی اب نبیذ تر سے جو خلاف قیاس بوجہ منصوص ہونے کے  
وضو ثابت ہے اس پر قیاس کر کے اور نبیذ دن سے وضو کر لینا درست نہ ہو گا۔ اذ قال لوشیہ فی صلوٰۃ

او احتلم یذنی علی صلوٰۃ بالقیاس علی ملاذا سبقہ الحدیث لا یصح لان الحكم في  
الاصل لم يعقل معناه فاستقال تعبد الى الفزع یا کہا اگر بحالت نماز کسی کا سر زخمی ہو گیا  
خون نکلا وضو ٹوٹ گیا یا بحالت نماز منید کا غلبہ ہو کر اختتام ہو گیا تو غسل اور وضو کر کے اور جب کا  
سر زخمی ہوا ہے وہ وضو کر کے پہلی ہی نماز پر بنا کر ناچا میں اور قیاس کریں کہ میں طرح اخراج ریح سے  
وضو ٹوٹنے پر پھر وضو کر کے دین سے بنا کر ناچا میں رکن سے نماز چھوٹی ہے اس رکن سے شروع  
کر دینا درست تھا اس طرح یہاں دو دن مسئلون میں درست ہے بوجہ علت حکم اصل اور اک نہونے  
کے یہ قیاس درست نہیں حکم ایسی اصل کا فرع میں تعدی نہیں ہو گا کیونکہ وضو ٹوٹنے کے بعد پھر وضو  
کر کے دین سے نماز کی بنا کر نا نص سے خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ وضو کا ٹوٹنا نماز کے منافی  
ہے کیونکہ وہ باکی کے منافی ہے اور نماز بغیر پاکی کے ناممکن ہے اور نہ اپنے مخالف اور منافی کا

ساتھ باقی نہیں رہتی اور جو چیز قیاس کے خلاف ثابت ہو تو اس پر غیر کو قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ایسی نص میں معاملے میں وارد ہوتی ہے اسی کے ساتھ مخصوص اور اسی پر منحصر رہتی ہو و مستلزم

قال أصحاب الشافعي قلتان نجستان اذا اجمعتا صارتا طاهرتان فاذا افترتا

بقیتا علی الطہارۃ بالقیاس علی ما اذا وقعت النجاسة فی القلتین لانا لحکم لو ثبت

فی کلاصل کان غیر معقول معناه اس شرط قیاس کے خلاف امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کے اصحاب نے

کہا ہے کہ جب دو نجس پانی کے قتلے جمع ہو گئے تو پاک ہو جائینگے اور جب جدا جدا ہو گئے

تو بدستور پاک رہیں گے اسے قیاس کیا ہے اس سلسلے پر حیکہ قلتین میں نجاست گرے تو وہ ناپاک

نہیں ہونے لگے کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اگر قلتین کی حدیث ثابت بھی ہو تاہم جو حکم اصل میں ہے

کہ نجاست گرنے سے اس قدر پانی ناپاک نہ ہو غیر معقول بلکہ عقل میں نہیں آتا کہ اس قدر پانی

نجاست گرنے سے ناپاک ہونے سے کس طرح بچ سکتا ہے لہذا اصل کا یہ حکم نوع میں تعدی نہیں ہوگا

مصنف نے جو کہا ہے لانا لحکم لو ثبت فی کلاصل یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اصل

میں حکم کے ثابت ہونے میں تاہل ہو حدیث میں آیا ہو۔ اذ بلغ الماء قلتین لا یجلی بقاءہ جس وقت

پانی دو دو قطر کے وزن کو پہنچ جائے تو وہ ذرا ٹھیکھا نجاست کو اپنی نجس نہ ہوگا بلکہ اودنے سے

حدیث کی تضعیف کی ہے جیسا کہ صاحب ہایہ نے کہا ہے کہ ضیف مضعف الوداد و نفع القدر میں

شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ جنہوں نے اس حدیث کو ضیف بتا لیا ہے انہیں سے حافظ ابن عساکر

اور قاضی اسماعیل بن ابی اسحق اور ابو بکر بن العزنی مالکی ہیں اور برائے میں ہو عن ابن المدینی

لا یثبت حدیث القلتین یعنی ابن المدینی سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ قلتین کی حدیث

ثابت نہیں ہوئی اور زرعی نے کہا ہے۔ حدیث قلتین ضعیف مضعف جماعۃ المحدثین حتی

قال لیبقی من الشافعیۃ اند غیر قوی و ترکما الغزالی والردیانی مع شدۃ اتباعہم

للشافعی رحمہ اللہ قتلی لضعف یعنی حدیث قلتین کی ضعیف کیا اسکو محدثین

کی ایک جماعت نے یہاں تک کہ کہا بقی نے کہ وہ قوی نہیں اور ترک کیا اسکو امام غزالی اور ردیانی

نے باوجودیکہ وہ امام شافعی کے کچے پیچھے تھے اور تہذیب میں ہو۔ مادھب لمد الشافعی من حدیث

قلتین حدیث ضعیف یعنی جس طرف شافعی گئے ہیں حدیث قلتین سے مذہب ضعیف ہے

اور اسرار میں دُوبوسی کے سہ دھو حدیث ضعیفہ اور ان قولوں میں نظر سے کہہ کر ان لوگوں نے  
اس حدیث کا ضعف یا بوجہ اضطراب کے مراد لیا ہے یا بسبب ضعف رجال کے پس اگر بسبب اضطراب  
کے ضعیف مانا ہے تو مسلم سے اس لیے کہ وہ کہیں دو قلوب اور کہیں تین قلوب اور کہیں چالیس قلوب اور  
کہیں دو قلوب اور نقطہ اذوق اور کہیں دو قلوب اور قصاص کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کہیں  
چالیس قلوب کی جگہ چالیس ڈول اور کہیں چالیس غرب آئے ہیں اور کسی روایت میں لا  
یغیبہ شئی ہے اور کہیں یون ہوں بھل الخبث پس ایک وجہ ترک کی یہی اضطراب لفظی ہو۔  
اور اگر ضعف سے مراد انکی ضعف رجال سے تو یہ مسلم نہیں کہہ کر طحاوی نے کہا ہے کہ قلیتین کی  
حدیث صحیح ہے اور اسناد اسکی ثابت ہے اور حاکم نے مستدرک میں فرمایا ہے کہ قلیتین کی حدیث بخاری  
اسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ ابن خزیمہ۔ دارقطنی اور بیہقی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور ایک وجہ اس کے  
ترک اسکی یہ بھی ہے کہ قلعہ لغت میں کئی سننے کے لیے موضوع ہے (۱) مشک (۲) مشک (۳) یہاں اسکی  
جوئی (۴) بلند چیز پس معلوم نہیں کہ حدیث میں خاص کون سے معنی مراد ہیں۔ امام شافعی نے  
قلیتین سے مراد مقام ہجر کے دو شکے لیے ہیں جو بڑے بڑے ہوتے تھے ومثال الرابع وهو ما

يكون التعليل كما مر شرعي كما مر لغوي في قولهم المطبوخ للنصف فخر لان الحسن

انما كان خمرًا لا نهجًا من العقل وغيره بخامر العقل ايضاً فيكون خمرًا بالقياس  
اور قياس کے صحیح ہونے کی چوتھی شرط یعنی جس میں علت کسی امر شرعی کی ہو امر لغوی کی ہو اس کی  
مثال یہ ہے کہ آگورون کا رس پکا یا ہوا جب نصف رہ جائے تو وہ غم و شراب ہو شافعیہ کہتے ہیں  
کہ غم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ غم لغت میں ڈھانکنے اور خلط کے معنی میں ہے اور شراب بھی عقل کو ڈھانک  
دیتی ہو اور اسکو خلط و ضبط کر دیتی ہے اس لیے غم کلاتی ہے تو اس کے سوا جب دوسری چیز بھی ایسی ہی  
ہوگی کہ عقل کو چھپائے اور خلط و ضبط کر دے تو وہ بھی غم یعنی شراب ہوگی یہ قیاس درست نہیں  
اس کے تعلق لغت سے ہے امر شرعی سے نہیں۔ والسارق انما كان سارقاً لا نأخذ مثال

الغريب بطريق الخفية وقد اشار كما بالنباش في هذا المعنى فيكون سارقاً بالقياس  
مع اعتراف ان الامم لم يوضع له في اللغة اور سارق یعنی چور کو سارق اس لیے کہتے ہیں  
کہ اس نے دوسرے کا مال خفیہ لے لیا تو چاہیے کہ بناش یعنی کفن چور کو بھی بوجہ مال پوشیدہ



لینے کے سارق کہیں اور سب سے سرقے کی حد جاری کی جائے مالا کہ کفن جو پر مد نہیں تو یہ قیاس  
بھی فاسد ہے نہنت کے متعلق ہے امر شرعی سے اس کا تعلق نہیں ہمارے مقابل ثانی بھی  
اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ نہنت میں کفن جو رکنا نام سارق نہیں نباش ہو۔ والدلیل علی

حساد هذا النوع من القياس في العلم بيمين الغرير لا سودا دهم لسواد وكميتا

لهمته ثم لا يطلق هذا الاسم على الرخي والثوب الا سمح ولو جرت المقاسنة في

اسامی للغویہ لجاز ذلک لوجود العلة قیاس فی اللنت کے باطل ہونے کی دلیل ہے

کہ عرب سیاہ گھوڑے کو ادم کہتے ہیں یہ سبب اسکی سیاہی کے کیونکہ ادم ماخوذ سے دہمت سے جسکے

معنی سیاہی کے ہیں اور سرخ گھوڑے کو کیت کہتے ہیں جو شفق سے نکلتے معنی سرخی سے گمراہ ان

اسماء کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں کرتے اگر قیاس ہمارے نو یہ میں جاری ہوتا تو ادم کا

اطلاق حبشی پر اور کیت کا اطلاق سرخ رنگت پر جائز ہوتا کیونکہ علت تسبیہ موجود ہے اور حبش عرب میں آیا

جاری نہیں تو معلوم ہوا کہ مقاسنہ سامی نو یہ میں جائز ہو وکان هذا یودی الی بطلان الاست

الشرعیة وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام فاذا علقنا الحكم ببلو

اعم من السرقة وهو اخذ المال الغير علی طریق المنیة تبین ان السبب کان

فی الاصل معنی هو غیر السرقة اور دوسری دلیل اس قیاس کے باطل ہونے کی

ہے کہ نہنت میں قیاس کے جاری ہونے سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے اسباب شرعیہ اسباب

نہیں رہتے مثلاً شرع نے سرقے کو احکام شرعیہ میں سے ایک نوع کا سبب قرار دیا ہے چنانچہ شرع نے

فرمایا ہے السارق والسارقة فاقطعوا تو جری کاٹنے کی علت ہوگی پھر جب ہم اس حکم میں سرقت کو

ایسی چیز سے متعلق کر دیں جو سرقے سے عام ہے یعنی دوسرے کا مال پوشیدہ طور پر لینا تو اس سے ظاہر

ہو جائے گا کہ سبب فی الواقع سرقے کے سوا اور بات ہے۔ وکذا لا جعل شرب الخمر سببا لنوع

من الاحکام اسی طرح غیر (خراب) احکام سے ایک حکم میں حد کا سبب چنانچہ حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص خراب پیے تو اسکو کوڑے اور پھر اگر پیے تو اسکو مار دھر اگر پیے تو اسکو

مار دھر اگر پیے تو اسکو قتل کر ڈالو اس حدیث کو اصحاب سنن ابو یوسف نے سوائے نسائی کے مواد یہ سنکا لا

ہے اور مروی ہے حدیث ابو ہریرہ سے اور ترمذی نے مواد یہ کی حدیث کو ابو ہریرہ کی حدیث

صحیح کیا ہے اور ذہبی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور حاکم نے اسکو مستدرک میں اور ابن حبان نے صحیح میں اور نسائی نے سنن کبریٰ میں روایت کیا ہے پھر قتل منوع ہو گیا بہر صورت اتنی کوڑے آزاد کے واسطے ہیں اور اس کا نصف غلام کے لیے شراب خمر کی حد کو فاذا علقنا الحكم بامر اعلم

من الحسن تبين ان الحكم كان في الاصل متعلقا بغیر الخمر پھر جب اس حکم کا تعلق ایسی چیز سے کر دیا جو شراب کا حکم سے تو معلوم ہو گیا کہ حد شراب کا حکم خمر ہی کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ غیر شراب کے ساتھ ہے اسی قبیل سے ہے شافعی کا واپٹ کو زنا بھٹا اور یہ کہنا کہ زنا یہ ہو کہ ایسے اجزائے منویہ کو جو حرام کہے گئے ہوں ایسے محل مشتی میں ڈالنا جو حرام کیا گیا ہو اور یہ بات واپٹ میں بھی پائی جاتی ہے پس زنا کا حکم اس پر بھی جاری ہو گا امام اعظم کہتے ہیں کہ واپٹ زنا میں کیونکہ واپٹ بزنا کا اطلاق حکم شرعی نہیں ہے شافعی جو کہ حکم امر نفوی قرار دیتے ہیں اس لیے وہ واپٹ کو زنا میں داخل کرتے ہیں اور یہ دراصل نسبت میں قیاس کو جاری کرنا ہے جو عبارت سے ہے کہ لفظ سے مخصوص وضع کیا جائے باعتبار ایسے سننے کے جو اسکے غیر میں پائے جاتے ہوں پس اس لفظ کا اس غیر پر اطلاق کیا جائے ومثال الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصا

عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفلة اليمين والظهار لا يجوز بالقياس على كفارة القتل قیاس کے صحیح ہونے کی اس پانچویں شرط کی کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو مثال یہ ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ قسم اور ظہار کے کفار دونوں میں کفر غلام کا آزاد کرنا کفارہ قتل کے قیاس پر جائز نہیں یعنی جب کفارہ قتل میں مومن غلام کا آزاد کرنا شرط ہے تو کفارہ قسم اور کفارہ ظہار میں بھی مومن غلام کا آزاد کرنا لازم ہو گا حقیقہ کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار و کفارہ قسم کو کفارہ قتل پر قیاس ہی نہ کرنا چاہیے کیونکہ ان دونوں کے لیے عتق و عتقہ نفس موجود ہے جس میں غلام کو ایمان کے ساتھ تعید نہیں کیا ہے بلکہ مطلق غلام کا ذکر ہے پس خصوص کے موجود ہونے قیاس کی طرف احتیاج نہیں مگر طحاوی سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ جبکہ اصل کا قیاس فرع کی نفس کے مخالف ہو تو ایسا نہ کرنا چاہیے اور جو موافق ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ حکم قیاس اور نفس دونوں سے ثابت ہو چنانچہ صاحب ہدایہ کا یہی دستور ہے کہ وہ ہر حکم پر دلیل عقلی و نقلی دونوں بیان کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر ایمان نفس موجود نہ ہو تو قیاس سے بھی ثابت تھا و کو

جامع للظاهر في خلال الاطعام تستأنف بالقياس على الصوم اور كفارة  
 نماز میں مظاہرے ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے درمیان میں جامع کر لیا تو از سر نو کفارہ ظہر  
 لازم آئے؟ اور نئے سرے سے مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا اور قیاس اس کا اسپر کیا ہے کہ اگر  
 مظاہرہ کفارہ نماز میں دو مہینے کے بچے درپے روزے رکھتا ہو تو ان روزوں کے درمیان میں جامع  
 کر لیا تو کفارہ ظہر از سر نو لازم آئے گا اور یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع یعنی ساتھ مسکینوں کو کھانا  
 کھلانا نصوص مطلق ہے اس واسطے کہ التشریفات فرمایا صحت لم یستطع فاطعام ستین  
 میلنا یعنی جو شخص کہ طاقت نہ رکھے روزے کی تو کھانا کھلانا ہے ساتھ مسکینوں کو پس قیاس  
 سے مفید نہیں ہو سکتا ویجوز للمحصون یتحل بالصوم بالقیاس علی المقتنع اور محصر یعنی  
 ایسے حاجی کو جو روکا گیا ہو جائز ہے کہ اگر وہ قربانی ایام حج میں نہ پائے تو تین روزے حج سے  
 اقل اور سات روزے بعد حج کے رکھے اور حلال ہو جائے کیونکہ تمتع کا یہی حکم ہے اور تمتع وہ ہے  
 جس نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہو مگر بیعت اکٹھا احرام نہ باندھا ہو تو اگر وہ قربانی  
 پائے تو ایام حج میں تین روزے حج سے اقل اور سات روزے حج کے بعد رکھے اور حلال  
 ہو جائے اور جامع دونوں میں بجز سے تم کہتے ہیں کہ محصر کا قیاس تمتع پر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ محصر کے لیے  
 ملحدہ نص موجود ہے اور وہ مطلق ہے کہ حلال نہوا در سر نہ منڈواؤ جب تک کہ قربانی اپنی جگہ پر نہ  
 پہنچے پس محرم باقی رہے گا۔ کما قال اللہ تعالیٰ ولا تخلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الہدی  
 محله والمقتنع اذا المصیم فی ایام التشریق یصوم بعدھا بالقیاس علی قضاء  
 رمضان اور اگر تمتع ایام تشریق میں روزہ نہ رکھے تو ایام تشریق کے بعد رکھے جس طرح  
 رمضان کے روزوں کی قضا کا حال ہے کہ اگر رمضان کے روزے نہ رکھے تو دوسرے دنوں میں  
 قضا کر لیتے ہیں اور جامع دونوں میں یہ ہے کہ ہر ایک انہیں سے صوم موقت ہے جو اپنے وقت کے  
 فوت ہو گیا ہے یہ قیاس اس لیے درست نہیں کہ فرع یعنی تمتع کے روزوں کی نیت مخصوص اور  
 مطلق ہے کہ جب وقت میں نہ رکھے تو پھر قربانی ہی کرنا ہوگی روزوں کی قضا انہیں آئے گی  
 چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر سے ایک شخص نے عرض کیا کہ میں تمتع تھا اور روزے نہیں  
 رکھے یہاں تک کہ عمر نے کاہن گزر چکا تو فرمایا کہ قربانی کرے عرض کیا کہ قربانی کا جائز نہیں ہے

فرمایا کہ اپنی قوم سے مانگ عرض کیا کہ میری قوم کا کوئی آدمی یہاں موجود نہیں اس وقت آپ نے غلام کو حکم دیا کہ اسکو ایک بکری کی قیمت کے دام دیدے اگر کہا جائے کہ یہ تجویز صحابی کی ہے کوئی نص نہیں تاکہ اسکے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے جواب دیا جائے گا کہ اثر اس چیز میں خبر کی طرح مانا جاتا ہے جو اسے سے درک نہ ہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ جناب سرور کائنات کی زبانی ایسا سنا ہو۔

### فصل

القیاس الشرعی هو ترتیل الحکم فی غیر المنصوص علیہ علی معنی هو علت لذلك الحکم فی المنصوص علیہ قیاس شرعی عبارت تریب علم سے غیر منصوص علیہ میں باعتبار اس معنی کے جو منصوص علیہ میں اس علم کی علت سے پس علت ہی قیاس کا مدار ہے یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے اسی کی وجہ سے اصل کا علم فرع کے لیے واجب ہوتا ہو علت کی تفریق میں علمائے اصول نے اختلاف کیا ہے ۱۔ بعض نے کہا ہے کہ علت معرفت سے یعنی حکم کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور تمام عقل شرعی معارف ہیں مؤثر نہیں کہو نگہ دراصل مؤثر باری تعالیٰ ہوا اگرچہ علامت بھی حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی ہے مگر اس میں اور علت میں بڑا فرق ہے اس لیے کہ حکم کا وجود علت سے حاصل ہوتا ہے اور علت سے ہی احکام واجب ہوتے ہیں اور علامت کو احکام کے وجود میں دخل نہیں ہوتا چنانچہ خریداری ملکیت کی علت سے اور اس کا وجود واجب اس کی طرف مضائقہ اس طرح قصاص کی علت قتل سے اور قصاص کا وجود واجب قتل کی طرف مضوی ہے اور اذان نماز کی علامت ہے اور زانی کا محض ہونا سنگسار کرنے کی علامت ہے مگر اذان کی وجہ سے نماز واجب نہیں ہوتی اور نہ محض ہونے کی وجہ سے سنگسار کرنا واجب ہوتا ہو ۲۔ بعض نے کہا ہے کہ علت اثر کرنے والی ہے اور اثر کرنے والی سے وہ چیز مراد ہے جس پر شے کا وجود موقوف ہو جیسے دھوپ کا وجود سورج پر موقوف ہے تو سورج مؤثر ہے بعض نے کہا تھا کہ مؤثر و حقیقت اثر تعلق کا خطاب قدیم سے علت مؤثر نہیں اور حق یہ ہے کہ علت کا مؤثر ہونا احکام میں بہ نسبت بندہ دن کے ہے کیونکہ احکام کا اسباب کی طرف متناہی ہونا بندہ دن کے حق میں ہے پس بندے اس وجہ سے مبتلا ہیں کہ احکام اسباب ظاہر کی طرف متوجہ ہیں اس لیے

قاتل پر قصاص واجب کیونکہ بظاہر مقتول کی موت کا سبب اسکی طرف منافیہ گو کہ اس کی موت درحقیقت جل آگئی کے مطابق ہے پس شرع میں احکام کو اسباب ظاہر و کثیر نسو یکجا ہوتا ہے اور مؤثر ہونے سے اسی قدر مراد بھی ہے ۲۱، بعض نے کہا ہے کہ علت و چیز سے جو شارع کے لیے حکم کے مشروع کرنے کا باعث ہوتی ہے گریہ مشروع کرنا اسپر واجب نہیں ہوتا اور باعث مراد یہ ہے کہ علت ایسی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہوتی ہے جسکی وجہ سے شارع حکم کو مشروع کرتا، پس جو حکم علت پر مترتب ہوتا ہے وہ حکمت و مصلحت کا محصل ہوتا ہے چنانچہ وجوب قصاص کی علت قاتل کا مقتول کو ناحق مار ڈالنا ہے پس قصاص کی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہونا ناحق مار ڈالنے کی وجہ سے ہے اور شارع کا اس طرح کسی حکم کو مشروع کرنا صرف اسلیے ہے کہ بند و نکو منفعت حاصل ہو اور مضرت ان سے دفع ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے کل افعال کی بنامصلح عباد کے لحاظ سے ہے اسکا اس میں کچھ نفع نہیں اور نہ اسپر کچھ واجب ہے بلکہ اسکی طرف سے محض بند و ن پر مہربانی کی وجہ سے ہے بخلاف مترتب کے کہ وہ بند و ن کے حق میں بھلائی کرنا اللہ پر واجب ملنے ہن مگر یہ قول اٹکا باطل ہے کیونکہ الہیت کے منافی سے حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں اگر اسپر کوئی چیز واجب ہوتی تو ضرور ہے کہ وہ واجب ترک کرنے پر عذاب و عذمت کا مستحق ہوتا حالانکہ کوئی اسپر حاکم نہیں کہ اس سے واجب ترک کرنے پر مواخذہ کرے و دوسرے اگر اسپر بھلائی کا صادر کرنا واجب ہوتا تو اس کے صدور کے ترک پر قادر ہوتا بلکہ اسکا صادر کرنا اللہ پر لازم ہوتا اور یہ جو بعض حکمیں نے کہا ہے کہ مصالح عباد کے ساتھ اللہ کا اکتال لازم آتا ہے یہ منوع ہے اسلیے کہ مصالح کے ساتھ تعلیل کی منفعت بند و ن کی طرف رجوع کرتی ہو نہ اللہ کی طرف شرعی حکیم پر اس کے ہر ایک کام کے لیے غایت ضرور ہے جس پر وہ کام مترتب ہو تا ہے اور ساتھ اس کے وہ مہربان و رحیم بھی ہے اسکی مہربانی و رحمت کا مقتضی یہ تھا کہ ہر ایک کام میں مخلوق کی مصلحت کی رعایت و سلب پس اسنے احکام کی بنامصلح عباد کی رعایت پر رکھی یہ احکام اسکی حکمت و مہربانی و رحمت کی فرع میں آتے بند و ن کے منافع کی رعایت اسکی حکمت و مہربانی و رحمت و بخشش کی فرع ہوتی جو اسکی صفات کمالیہ میں سے ہن نہ یہ کہ اس ذات مقدس کو بوجہ رعایت منافع عباد کے کمال حاصل ہوتا ہے اس طرح کی علت کو مناسبیت کہتے ہن۔

(۲) علت کبھی وصف ہوتی ہے اور اسکی چار صورتیں ہیں (۱) وصف لازم ہوتی ہے یعنی علت ایسا وصف ہوتی ہے جو اصل سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا جیسے چاندی سونے میں وجوب زکوٰۃ کی علت ثنیت ہے اور وہ ان دونوں سے کسی حالت میں متفک نہیں ہو سکتی کیونکہ دراصل انکی پیدائش ثنیت کے لیے ہے اب (۲) علت وصف ماضی ہوتی ہے جیسے گھون اور جو میں سود کی علت یہ ہے کہ پیانے سے ناسپے جاتے ہیں تو یہ وصف انکے لیے حسی طور پر لازم نہیں اسلئے کہ کبھی وہ وزن سے تل کر بکتے ہیں (۳) علت وصف حالی ہوتی ہے یعنی ہر ایک اسکو بخوبی جان سکتا ہے اور بعض کے نزدیک وصف حالی سے مراد یہ ہے کہ وہ نفس میں سر پہنچاؤ کو رہتی ہو جیسے تلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ آدمیوں کے دربان چہرنے والوں میں سے ہے پس اس امر کو ہر ایک جانتا ہے کہ تلی ملی جلی نہتی ہے اس وجہ سے اس کا بھونا پاک قرار دیا گیا اور علت وصف خفی ہوتی ہو یعنی بعض اسکو سمجھ سکتے ہیں اور بعض نہیں اور بعض کے نزدیک خفا سے مراد ہے کہ نص میں سر پہنچاؤ کو نہیں ہوتی جیسے سود کے پائے جانے کی علت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقدار اور جنس کا متحد ہونا ہے اور شافعی کے نزدیک کھانے کی چیزوں میں کھانے کے قابل ہونا اور جنس کا ایک ہونا ہے اور ثنیت یا چیزوں میں قیمت اور جنس کا ایک ہونا ہے اور امام مالک کے نزدیک کھانے کی قسم سے ہونا یا قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہونا ہے اور ساتھ اسکے جنس کا بھی ایک ہونا ہے دیکھو اگر سود کی علت خفی نہوتی تو ائمہ میں اسکی بابت امتنا خلاف کیوں ہوتا۔

(۳) کبھی علت حکم شرعی ہوتی ہے جو جامع ہوتی ہے درمیان اصل و فرع کے مادہ متعین کا اعتبار یہی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر قلیل جلب منفعت کے واسطے ہو تو علت کا حکم شرعی ہونا جائز ہے اور اگر دفع مفسدہ کے لیے ہو تو جائز نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں مادہ متعین کے غرض متنازعہ پر دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری و مسلم میں ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک شخص بنی خضر اسی بنی خضر کے پاس آیا اور کہا کہ میری بہن نے نذر مانی تھی یہ کچھ کرے اور وہ مرگئی حضرت نے فرمایا کہ اگر آپ قرض ہوتا تو کیا نذر ادا کرتا عرض کیا ان تو فرمایا کہ اگر قرض ادا کر کے وہ لائق تر ہے واسطے ادا کرنے کے دیکھو حضرت نے حج کو لوگوں کے قرض پر قیاس فرمایا اور دونوں میں منی صالح یعنی علت قرض ہے جو عبارت ہے ایسے حق سے کہ کسی کا کسی کے ذمے ثابت

اور واجب الاداء ہو اور وجوب حکم شرعی ہے اور اس بات کا سمجھنا کہ یہ وصف جامع علت ہو دلیل پر  
موقوف ہے اور دلیل سے علت دو طور پر ثابت ہوتی ہے ان میں سے ایک طور تو ایسا ہے کہ جس سے  
صحیح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ وصف جامع علت ہے اور دوسرے طور سے اسکی صحت کا تو ہم پتہ  
ہو جاتا ہے جغنیہ کے نزدیک علت کا ثبوت اور شناخت امور ذیل سے ہوتی ہے جسکی تصریح مؤلف  
یون کرتے ہیں۔ ثم انما يعرف كون المعنى علته بالكتاب بالسنة وبالأجماع و  
بالاجتهاد وبالأستنباط یعنی کسی معنی کا علت ہونا کتاب یا شرع معلوم ہوتا ہے یا سنت سے  
یا اجماع یا استنباط سے مثلاً لعلہ المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فاذا جعلت  
علة السقوط الحرج في الاستيذان في قوله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعد  
من طوافن عليكم بعضكم على بعض مثلاً کتاب اللہ میں کثرت طواف یعنی زیادہ آدورت کو  
گھر میں آنے کی اجازت لینے کے موقع پر سقوط ہرج کی علت بتلا یا ہے چنانچہ قرآن کی آیت کا مطلب  
یہ ہے کہ ان دوسرے کے دقتوں کے سوا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے نہ بے اذن لوگوں اور غلاموں کا  
آئے دینے میں تم پر کچھ گناہ نہ ہے اذن چلے آئے میں ان پر کچھ گناہ کیونکہ وہ اکثر تمہارے پاس آتے  
جلتے رہتے ہیں اور تم میں سے بعض کو بعض کے پاس آنے جانے کی ضرورت ملتی رہتی ہے اللہ تعالیٰ  
نے اس آیت میں غلاموں اور نابالغ لوگوں کے واسطے اجازت لے کر گھروں میں داخل ہونے  
کی تکلیف کے ساقط ہونے کی علت اُنکے کثرت کے ساتھ آتے جاتے رہنے کو قرار دیا ہو کہ بار بار اذن  
مانگنے میں لوگوں کو بڑی تکلیف ہوتی۔ ثم يسقط رسول الله عليه السلام حرج جناسة  
سور الهمزة حکم هذه العلة فقال عليه السلام الهمزة ليست بنجاسة فانها  
من الطوافين عليكم والطوافات بغير نبي عليه السلام في اسی علت کی بنا پر آبی کے جھوٹے  
کی نجاست کی تکلیف کو ساقط کر دیا ہے اور فرمایا کہ آبی پلید نہیں کیونکہ وہ کثرت سے تمہارے گھروں  
میں آتی جاتی ہو۔ فقاس اصحابنا ما سکن فی البيوت كالغفارة والحية على الهمزة  
بعلة الطواف بغير بارے علمائے اسی علت کی وجہ سے ان حشرات الارض کے جھوٹے کو آبی  
کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے جو مکانات میں رہتے ہیں جیسے جوہا اور سانپ۔

سوال سانپ بچہ وغیرہ مکان کے رہنے والوں کے جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے پر

جلی کے جھوٹے کی نجاست کا ساقط ہو تا دلالت کرتا ہے پھر مصنف نے یہ کہہ کر غلط حقیقہ نے ان حشرات الارض کے جھوٹے کو جلی کے جھوٹے پر قیاس فرمایا ہے۔

جواب یہ بات قیاس سے بوجہ علت منطوقہ کے ثابت ہے اور صورت قیاس سے اگرچہ من حیث الہی دالت ہے۔ وکذلک قوله تعالیٰ یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر بین

الشرع ان الافطار للمریض والمسافر تیسیر الامر علیہم لیتمکنوا من

تحقیق مایترشح فی نظرہم من لا یتان بوظیفۃ الوقت اوتأخیرہ الی ایام اخر دوسری مثال اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اشترتھما ساعۃ آسانی کا ارادہ کرتا ہے شکل میں ڈالنے کا ارادہ نہیں کرتا پس شرع نے بیان کر دیا کہ مریض و مسافر کا رمضان کے روزے کو انظار کرنا آسانی کی غرض سے ہے تاکہ وہ موقع پائیں اور معلوم کریں کہ وظیفہ وقتی پر عمل کرنا پسے روزہ رکھنا بہتر ہے یا دوسرے وقت

نفا کرنا مناسب سمجھتا ہے۔ وباعتبارہذا للعنی قال ابوحنیفۃ المسافر اذا نوى في

ایام رمضان واجبا اخریۃ عن واجبا اخر لا نہ لما ثبت له الترخض بمایرجع

الی مصالحہ بدنہ وهو الافطار فلان یشتب لذلك بمایرجع الی مصالحہ دینہ

دھوا حواج النفس عن عہدۃ الواجب اولے باعتبار اسی مہنی کے امام ابوحنیفہ نے کہا

ہے کہ اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب کی نیت کر کے روزہ رکھے تو یہ نیت

صحیح ہوگی کیونکہ جب اُسکے لیے باعتبار مصالح بدن کے رخصت سے اس بات کی کہ اگر تکلیف معلوم

ہو تو روزہ نہ رکھے پس مصلحت دینی کے واسطے اجازت ملتا بدرجہ اولے بہتر ہوگا مصلحت دینی

سے کہ ایک واجب اُسکے ذمے سے ادا ہو جائے گا اور صاحبین یہ کہتے ہیں کہ مسافر کی یہ نیت

صحیح نہ ہوگی کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا کہ بسبب چاند دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے

دیا ہی مسافر کے حق میں بھی اور مسافر کو جو روزہ کے انظار کی رخصت دی گئی ہے وہ اسکی

آسانش و آسام کے لیے دیکھی اور جبکہ اُسے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منسوخ ہوکر

علم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا۔ مثالا لعلۃ المعلومۃ بالسنۃ فی قوله علیہ السلام

لیس لوضوح علی من نام فاشما وقاعد اور لکھا و ساجدا انما الوضوء



علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله تحل استرخاء المفاصل  
 علته فتعدي لحكم بهذه العلة الى النوم مستندا ومتكنا الى شئ لو ازيل عنه  
 لسقطا وعلت جودیت سے معلوم ہوتی ہے اسکی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ نہیں ہے وضو اس شخص پر جو قیام کی حالت میں سو گیا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع اور سجود  
 میں سو گیا ہو سو اسکے نہیں کہ وضو اس پر ہے جو مضطجیع سو گیا ہو کیونکہ جب کوئی اس طرح سو جاتا ہو تو  
 اسکے جوڑ سست ہو جاتے ہیں اضطجاع کر دھ سے یا چت سونے کو کہتے ہیں آنحضرت نے  
 جوڑ دن کے سست ہونے کو ملت قرار دیا ہے پس حکم اس ملت کی وجہ سے استناد اور اتکا کی  
 طرف بھی متعدی ہو گا استناد اس طرح پر سونے کو کہتے ہیں کہ سر اپنا دون دون پر رکھے یا دون  
 ہاتھوں پر رکھے یا ایک چوڑ پر سوتا ہو اس طرح کہ متعدد اسکی زمین سے جدا ہو اور اتکا سے کہتے  
 ہیں کہ سونا کسی چیز پر تکیہ کر کے کہ اگر وہ چیز ہٹالی جائے تو سونے والا گر پڑے پس جس طرح کر دھ  
 سے اور چت سونے سے جوڑ سست ہو جاتے ہیں اسی طرح ان دونوں صورتوں کے ساتھ سونے  
 سے بھی جوڑ سست ہو جاتے ہیں تو عیسا کہ اس صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہو ایسا ہی ان دونوں  
 صورتوں میں بھی ٹوٹ جائے گا غرض کہ ان دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹنے کی ملت کا ثبوت  
 سنت سے ہوئے وکذا لك تعدی لحكم بهذه العلة الى الاعتناء اسی طرح یہ حکم اس  
 ملت کی وجہ سے متعدی ہو گا نمازی کے بیہوش ہو جانے کی طرف اور بیہوشی یہ ہے کہ جب قلب اعضا  
 میں کوئی آفت پیدا ہو جاتی ہے تو قواسے مر کر قواسے محرک مغل ہو جاتے ہیں کیونکہ قواسے مر کر یعنی  
 جو اس ظاہر و باطنیہ کا اکثر تعلق دماغ سے ہے اور قواسے محرک کا جو اعضا کو حرکت دیتے ہیں اور  
 ان کو کھینچے اور پھیلاتے ہیں اکثر تعلق دل سے ہے اور جب ان دونوں میں کوئی آفت آ جاتی ہو  
 یہ قومی اپنے افعال صادر نہیں کر سکتے اور یہی بیہوشی کہلاتی ہے جسے عربی میں انمار کہتے ہیں اور  
 مضطجیع کی نیند سے بڑا حکر ہے اسی لیے اس سے بدرجہ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گا اگر کسی طرح  
 یہ حکم اس ملت کی وجہ سے متعدی ہو گا نمازی کے نشے میں بے خبر ہو جانے کی طرف کیونکہ یہ حالت بھی  
 مضطجیع کی نیند سے بڑا حکر ہے۔ وکذا لك قوله عليه السلام توضي وصلي وان قطر الدم  
 على الحصى قطر افانه دم عرق فجز جعل انفجار الدم علة فتعدي لحكم بهذه العلة الى انفجار

والجامة اسی طرح رسول خدا کا ایک صحابیہ متحاضہ کو یہ حکم دینا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھا اگرچہ خون  
 لے رہے پر چپکے کیونکہ وہ خون رگ کا ہے جو بہ نکلا ہے غرض کہ اس میں آنحضرتؐ کے رگ سے خون کے  
 جاری ہونے کو جدید وضو کرنے کی علت قرار دیا تو یہی حکم بسبب اسی علت کے قصد سے خون کے نکلنے  
 اور پھینکے خون کے نکلنے سے خون کے نکلنے میں جاری ہو گا۔ ومثال لعلة المعلومة بالاجماع فیہا

قلنا الصغر علت لولایۃ الاب فی حق الصغیر فثبت الحكم فی حق الصغیر لوجود  
 العلة مثال اس علت کی جو اہل عام سے معلوم ہو وہ ہر جملہ سے خفیہ ہے لہذا اگر کہنا ابلغ ہوا حق نابالغ میں  
 ولایت پر رکی دلیل ہو اور ثابت ہو گا یہی حکم حق نابالغ میں بوجہ اپنے جانے علت کے کیونکہ صغیر لڑکا اور صغیر  
 لڑکی دونوں اپنے کاموں کے بعد کرنے سے عاجز ہیں اس لیے ان کے کاموں کے پورا کرنے کے لیے دلی کا  
 مقرر ہونا ضرور ہے مطلب یہ ہے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے باپ کو مال کی ولایت نابالغ کے حق میں حاصل  
 ہوتی ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت نکاح کا حکم قیاس کے ساتھ نابالغ لڑکی کے حق میں ثابت ہو گا

والبلوغ عن عقل علت لزوال ولایۃ الاب فی الغلام فتعدى الحكم الى الجارية بهذا  
 العلة اور ابلغ ہونا عقل کے ساتھ پسر کے حق میں ولایت پدر کے نازل ہونے کی علت ہے پس  
 متعدی ہو گا یہی حکم دختر میں اسی علت کے پائے جانے سے یعنی لڑکے کا عقل کے مرتبہ کو پہنچ جانا  
 علت سے اس بات کی کہ پسر سے اب باپ کی ولایت اٹھ گئی تو جب کوئی لڑکی ابلغ ہو جائے گی تو پھر  
 بھی باپ کی ولایت نکاح کے متعلق باقی نہ رہے گی۔ وانفجار الدم علت لا تنقضي لطهارة

فی حق المستحاضة اور خون کا بہنا علت سے وضو کے ٹوٹ جانے کی متحاضہ کے حق میں کیونکہ  
 روایت کی بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کہ انھوں نے فرمایا کہ ابی حبیش کی بیٹی فاطمہؓ حضرت کی  
 خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ میں متحاضہ ہوتی ہوں اور کسی طرح پاک نہیں ہوتی ہوں کیا میں  
 نماز کو چھوڑ دوں حضرت نے فرمایا نہیں اور یہ ایک رگ سے حیض نہیں پس جبکہ حیض دے تو تو نماز کو  
 چھوڑ دے اور جب حیض کے دن ختم ہو جائیں تو تو اپنے آپ کو خون سے دھوا اور نماز پڑھا اور وضو کر  
 نماز کے لیے جب اس کا وقت آئے دیکھو حضرت نے خون کے نکلنے سے متحاضہ کو وضو کا حکم دیا اس سے  
 معلوم ہوا کہ اس کے حق میں خون کا نکلنا وضو کا توڑنے والا ہے۔ فیتعدى الحكم الى عتیرھا  
 لوجود العلة پس یہی حکم وضو کے ٹوٹنے کا اسی علت سے دوسرے مواقع میں جاری ہو گا۔ ثم

بعد ذلک فقول جب مصنف علت کی تینوں قسموں کو جو کتاب اشتر اور سنت رسول بشر  
اور اجماع سے معلوم ہوتی ہیں بیان کر چکے تو یہ بیان کرنے لگے کہ فرع کا حکم یا تو اصل کے حکم کی نوع  
ہوتا ہے یا جنس سے حالانکہ موقع یہاں یہ تھا کہ اس علت کو بیان کرتے کہ جو اجتہاد و استنباط سے  
معلوم ہوتی ہے۔ القیاس علی قوعین احدھما ان یکون الحكم المعدی من نوع  
الحکم الثابت فی الاصل یعنی قیاس دو قسم پر ہے ایک ان دونوں میں سے وہ ہے کہ حکم معدی اس  
حکم کی نوع سے ہے جو اصل میں ثابت ہے اور نوع میں اتحاد سے یہ مراد ہے کہ فرع کا حکم میں وہی حکم ہو جو  
اصل کا حکم ہے لیکن محل کی رد سے تنائر ہو جیسا کہ نکاح کی ولایت لڑکی اور لڑکا دونوں پر باپ کو  
حاصل ہوتی ہے اسی طرح بی بی کا جھوٹا اور مکان میں رہنے والے حشرات الارض کا جھوٹا پاک ہے  
اسی طرح بلوغ کے بعد باپ کی ولایت نکاح لڑکی اور لڑکا دونوں پر سے زائل ہو جاتی ہے  
اور اصل مسئلہ اس طرح ہے کہ لڑکی پر ولایت نکاح کا باپ کو حاصل ہونا شافعی کے نزدیک بکارت  
کی وجہ سے ہے پس اگر بالغہ بھی باکرہ ہوگی تو اسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق پہونچے گا اور اگر کتنی ہی  
جھوٹی لڑکی ہوگی مگر وہ نمبر ہوگی تو باپ کو اسپر حق ولایت نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک ولایت کے  
حصول کا سبب صغر ہے اس لیے اگر بالغہ لڑکی باکرہ ہو تو اسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں  
اور اگر لڑکی نمبر ہو مگر صغیرہ ہو تو اسپر باپ کو حق ولایت بالضرور حاصل ہے تینوں مکھون میں  
جو اصل کا حکم ہے وہی فرع کا ہے مثلاً صغیرہ اسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل ہونا اصل ہے  
اور صغیرہ دختر بر بھی حق لڑکا فرع سے لڑکا اور لڑکی ہونے کی وجہ سے مکھون میں فرق ہو اسی طرح  
بی بی کا جھوٹا بلوغ ضرورت آمد و رفت کے پاک قرار دیا گیا ہے اور یہ اصل مسئلہ ہے تو فرع میں بھی  
اسی ضرورت سے سائب اور چوہے کا جھوٹا پاک قرار پایا ہے اور حکم دونوں جگہ متحد ہے صرف  
مکھون کے اعتبار سے فرق ہے یہی مال تیسرے مسئلے میں ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ پس جب بالغ  
ہو جاتا ہے تو اسپر باپ کی ولایت اٹھ جاتی ہے فرع یہ ہے کہ اسی وجہ سے دختر جب بلوغ کو  
پہونچ جاتی ہے تو اسپر بھی باپ کی ولایت اٹھ جائے گی دونوں جگہ حکم متحد ہے اور محل مختلف ہیں۔  
والنشان ان یکون من جنسہ و دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو  
اور جنس میں متحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ دو حکم ایک وصف میں مشترک ہوں اور دوسرے وصف میں

مختلف ہون اور جنس جنسی قریب ہونی سے قیاس اُتنا ہی قوی ہوتا ہے اور قریب ہونے سے یہ ملا  
ہے کہ جس جنس کا اعتبار شرع نے حکم کی جنس میں کیا ہے اُسکے اور نوع و صنف کے درمیان میں واسطہ  
نہیں ہوتا اور بعید وہ ہے کہ ایک واسطہ یا ایک زبادہ واسطے ہوتے ہیں۔ مثالاً لا اتحاد

فی النوع ما قلنا ان الصغرة لولاية الانکاح في حق الغلام ثبتت ولاية الانکاح  
في حق الجارية لوجود العلة فيها نوع من تعدد ہونے کی مثال یہ ہے کہ جیسے علمائے خفیہ نے  
کہا ہے کہ عدم بلوغ حق فرزند میں نکاح کر دینے کی علت ہے اس علت سے دختر کے حق میں نکاح  
کر دینے کی ولایت ثابت ہوگی وہ یہ ثابت الحکم فی الثبوت للصغرة ہی سبب سے غیبہ صغیرہ میں  
حق ولایت نکاح ثابت ہوگا اور یہ خلاف ہے شافعی کے وہ کہتے ہیں کہ غیبہ کتنی ہی صغیرہ ہو پھر  
اُس پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں ہوتا عورت جب تک باکرہ ہوتی ہے صغیرہ ہوا بالتر  
اُس وقت تک اُس پر ولایت نکاح کا حق قائم رہتا ہے پس مصنف نے شافعی کے قول کے رد کے لیے ایسا  
لکھا ہے۔ وكذلك قلنا الطواف علة سقوط نجاسة السور في سور الهرة خبيث

الحکم الی سور سواک الی البیوت لوجود العلة بطرح علمائے خفیہ نے فرمایا کہ بار بار آنا جانا طہارت سے جھوٹے  
نجاست کے دور ہونے کی اور اس سے یکم تعدی ہوگا مگر میں دوسرے رہنے والے مشترک جھوٹے کی طرف  
پس آئی کا بار بار آنا جانا طہارت سے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی اور دوسرے مکان میں رہنے والے مشترک  
جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی نہ اس سے ہے کیونکہ دونوں سقوط متحد ہیں۔ وبلغ الغلام عن عقل علة  
زوال ولاية الانکاح في ذل الولاية عن الجارية بحکم هذه العلة اور پسر کا بالغ عاقل ہونا  
علت ہے ولایت نکاح کے زائل کر دینے کی اور اسی سے دختر کی ولایت بھی باقی نہیں رہے گی اور  
ظاہر ہے کہ دختر کی ولایت کا باقی نہ رہنا پسر کی ولایت کے باقی نہ رہنے کی نوع سے ہے کیونکہ  
دونوں ایک ہیں۔ ومثالاً لا اتحاد في الجنس ما يقال كثره الطواف علة سقوط حرج

الاستبدان في حق ما ملکت ايما متافسقا حرج سور نجاسة السور بهذه العلة  
فان هذا المحرج من جنس ذلك المحرج لاهن نحو جنس من اتحاد کی مثال وہ ہے جو کہتے  
ہیں کہ کثرت سے آنا جانا اذین لینے کے حرج کے دور ہونے کی علت ہے غلاموں کے حق میں اس علت  
سے آئی کے جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہوگا کیونکہ یہ حرج پہلے حرج کی جنس سے ہے اُس کی نوع سے

نہیں کیونکہ یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن دونوں جنس احد کے تلے داخل ہیں جو ضرور سے پس شرعاً  
 و دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ وكذلك الصغر علة ولاية التصرف للاب في المال  
 فثبت ولاية التصرف في النفس بحكم هذه العلة ايسر من جبا بالغ هو املت تصرف  
 ولایت پدر کی پس کے مال میں تو ثابت ہوئی ولایت تصرف کی نفس پسر میں اسی علت کی وجہ سے کہ  
 نابالغی سے اور بچہ پچھلی ولایت پہلی ولایت کی جنس سے ہے نہ اسکی نوع سے کیونکہ نفس کی ولایت  
 غیر سے مال کی ولایت سے۔ وان بلوغ الجارية عن عقل علة ولاية زوال ولاية الاب  
 حق المال في زوال ولاية في حق النفس بهذه العلة اور بلاشبہ جب دختر کا بالغہ عاقلہ ہونا  
 حق مال میں زوال ولایت پدر کی علت سے تو اسکی ولایت اسی علت کی وجہ سے نفس پسر میں  
 بھی نہ رہے گی کیونکہ دونوں جگہ بلوغ زوال ولایت کی علت سے اور ظاہر سے کہ نفس پسر سے  
 باپ کی ولایت کا زائل ہو جانا بلوغ بالغ ہو جانے کے دختر کے مال پر سے اسی علت کی وجہ سے باپ  
 کی ولایت کے زائل ہو جانے کی نوع سے نہیں ہے کیونکہ مال پر سے ولایت کا اٹھ جانا نفس پر سے  
 ولایت کے اٹھ جانے کا میں نہیں ہے البتہ جنس دونوں کی ایک ہے۔ ثم لا بد في هذا النوع  
 من القياس من تجنيس العلة بمراسم قسم کے تیاں میں کہ حسین جنس متحد ہو جنس علت  
 کی ضرورت سے یعنی علت جنس عام ہو شامل ہو مخصوص اور غیر مخصوص کو تاکہ حکم مخصوص اور  
 غیر مخصوص کا اثر کرے مثلاً جبکہ ہم نے یہ کہا کہ صغیر میں دختر کے مال میں جو حق ولایت کا باپ کو  
 حاصل ہے یہ اسلئے ہے کہ صغیر عاجز سے تصرف کرنے سے اور صغیر کا تصرف کرنے سے عاجز ہونا  
 عام سے مال اور نفس دونوں کو شامل ہے کیونکہ بطرح وہ مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے  
 اسی طرح اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہوگی پس بطرح باپ کو صغیر میں بھی کے مال پر  
 ولایت پہنچتی ہے اسی طرح اس کے نفس پر بھی پہنچتی صنف نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے  
 بان نقول انما ثبت ولاية الاب في مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها  
 فثبت الشرع ولاية الاب كيلا يمتل مصلحتها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن  
 التصرف في نفسها فوجب لقول بولاية الاب عليها مثلاً ہم کہیں کہ باپ کی ولایت دختر  
 صغیر کے مال میں اس واسطے ثابت ہے کہ وہ عاجز ہے خود تصرف کرنے سے پس شرعاً نے باپ کی

ولایت کو ثابت کر دیا تاکہ جو مصلحتیں منغیر د کے مال کے متعلق ہیں وہ ہاتھ سے نہ جاتی رہیں کیونکہ وہ خود تصرف کرنے سے عاجز ہے لہذا باپ کی ولایت اسپر واجب ہوئی اور یہ ولایت بطرح باپ کو مال پر حاصل ہوگی اسی طرح ذات پر ثابت ہوگی کیونکہ وہ اولاد پر بے حد شفقت رکھتا ہے اور اسکی رائے اور تمہیر مستعمل ہوتی ہو۔ و علیٰ ہذا نظائرہ تجنیس علت کے نظر کر اسی قسم سے ہیں۔ و حکم

القیاس الاول ان لا یبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد فی العلة وجب اتحادہما فی الحكم اور حکم قیاس انکا جس میں مد سے وہی ہو جو اصل میں موجود ہے یہ ہے کہ اگر اصل و فرع کے درمیان کسی اور علت کے سبب فرق پایا جائے تو وہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اصل کا فرع کے ہمراہ علت میں اتحاد ہو گیا تو حکم میں بھی اتحاد ہوگا۔ و ان اختلافاتی عنہ ہذا العلة گو اس علت کے سوا دوسری علت میں افتراق ہو جائے بیان فرق کا یہ ہے کہ مثلاً معترض یہ کہ کہ پسر منغیر پر ولایت حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دختر منغیر فیہ پر بھی ولایت حاصل ہو جائے اسلیے کہ فیہ کو خود اپنی ذات سے تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے۔ بوجہ اس بات کے کہ جہاں اس میں نہیں رہتی تو اس کا جواب ہم یہ دینگے کہ نابالغ لڑکے پر جو عجز کی وجہ سے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور اس وجہ سے منغیر لڑکی پر بھی اسکو ولایت حاصل ہوتی ہے اس بات کو یہ امر مضرب نہیں کہ منغیر لڑکی کے فیہ ہونے سے اسپر ولایت نہ رہے کیونکہ فرع کا حکم اصل کے حکم کے ساتھ تو متدہی ہے گو ایک خاص وصف کی وجہ سے دونوں میں فرق پایا جاتا ہے۔ و حکم القیاس لثانی ضاد ہجما نفع التجنیس والفرق الخاص وهو

بیان ان تاخیر الصغری ولایۃ التصرف فی المال فوق تانبہ فی ولایۃ التصرف فی النفس دوسری قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ سبب ہمانت تجنیس اور فرق خاص کے درمیان اصل و فرع کے پیدا ہونے کے باطل ہو جائے گا مثلاً کہیں کہ منغیر سن کو جنس تاخیر مال کے اندر تصرف اور ولایت کی حاصل ہے نفس کے اوپر ولایت حاصل ہونے کے واسطے اتنی تاخیر حاصل نہیں کیونکہ مال میں تصرف کی ضرورت اکثر اوقات پیش آتی ہے نفس میں اسقدر پیش نہیں آتی چھوٹی لڑکی اس قابل نہیں ہوتی کہ اپنے مالی معاملات کو نبھالے اور ایسے معاملات ترک نہیں کئے اور ایسی ضرورت خود اسکی ذات میں نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ

اسکی ثبوت مٹ جائے اور اسکو نکاح کی ضرورت پیش نہ آئے مگر مالی کام عموماً نہیں مٹ سکتے  
 وہ برابر پیش آتے رہتے ہیں۔ پس یہاں فرق بھی ہے اور تنقیس علت کی مانگت بھی ہے یعنی  
 علت کا عام ہونا اور قابل ہونا اصل اور فرع کو منوع ہو، میان القسم <sup>لث</sup> الثامعنف نے جو قیاس کی  
 تیسری قسم کا ذکر چھوڑ دیا تھا اب اسے شروع کرتے ہیں پہلی قسم قیاس کی وہ ہے جسکی علت پر  
 نص سے دلیل ہو یعنی وصف اس کا کتاب رست سے معلوم ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس کی  
 علت پر اجماع دلیل ہو یعنی اسکا وصف اجماع سے معلوم ہو اور تیسری قسم ان دو وزن قسموں کے  
 مقابل سے اس میں علت اسے اور اجتہاد سے پیدا ہوتی ہے مگر معنف کہتے ہیں۔ وهو  
 القیاس بجلۃ مستنبطۃ بالرای والاجتہاد ظاہر یعنی تیسری قسم کے قیاس کا بیان  
 حسین علت اسے اور اجتہاد سے پیدا ہونا ظاہر ہے و تحقیق ذلك اذا وجدنا وصفا  
 مناسباً للحکم وهو محال یوجب ثبوت الحکم و یقتضی انہ بالنظر الیہ وقد اقرنا بہ  
 الحکم فی موضعہ لاجتماع یضاد الحکم الیہ للمناسبت تحقیق اسکی اس طرح ہے کہ جب ایسا ہم نے  
 ایسا وصف جو حکم کے مناسب اور وہ وصف اس حالت میں ہے کہ واجب کرتا ہے ثبوت حکم کو  
 اور اسکو چاہتا ہے اور موقع اجماع پر حکم اس کے ساتھ مقرر ہو اسے حکم اسی طرف منسوب ہوگا جو  
 مناسبت ما بین حکم اور وصف کے یا وجہ مناسبت مقبیس اور مقبیس علیہ کے مناسبت کی تفریف  
 یہ ہے کہ وصف کا اس حیثیت کے ساتھ ہونا کہ حکم کا ترتیب اس پر یا تو حصول منفعت کے لیے ہو  
 یا دفع مضرت کے لیے۔

امام غزالی نے کہا ہے کہ مناسب چار قسم پر ہے ایک تو یہ کہ لازم ہو اور اس کے لیے اصل میں  
 بھی موجود ہو یعنی قوانین شرع کے مطابق ہو اور ہر قسم کے منافق سے سالم ہو ایسا مناسب قطعاً  
 مقبول ہے دوسرا وہ مناسب کہ نہ لازم ہو اور نہ اس کے لیے اصل میں موجود ہو ایسا مناسب قطعاً  
 ناقبول ہے تیسرا وہ مناسب ہے کہ اس کے لیے اصل میں تو موجود ہو لیکن لازم نہیں یہی محل اجتہاد  
 میں ہے اور چوتھا وہ مناسب ہے کہ لازم تو ہو مگر اس کے لیے اصل میں موجود نہ ہو اسکو استدلال میں  
 کہنے میں اور یہ بھی محل اجتہاد میں ہو کہ بشیادۃ الشیخ بلکہ نہ وجہ شہادت شرع کے  
 کیونکہ شرع میں اس وصف کے علت ہونے کی تصریح نہیں مثلاً جس وقت ہم صفر میں لڑکی میں

نکاح کی دلالت مائل ہونے کی علت منکر کو مناسبت کی وجہ سے قرار دین کیونکہ منکر کے حق میں نکاح کی دلالت صرف اسلئے مشروع ہوئی ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام دینے سے بوجہ منکر کے عاجز ہے اور باوجود اس عاجزی کے وہ نکاح کی محتاج ہے اور ضرورت عاجزی پیدا ہوتی ہے تو یہ تعلیل لوجہ ایسے وصف کے ہوگی جو حکم کے ساتھ ملائم ہے اور اس وصف کا اثر اجتماع کے موقع پر ظاہر ہوا ہے اور وہ یہ کہ مال پر منکر کے باپ کو دلالت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ امر اجل سے ثبوت کو پہنچا ہے اور بغیر اسکے وصف پر عمل واجب نہیں ہو سکتا جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ملائم کے ساتھ عمل واجب ہے انکے دو فریق ہیں ایک فریق کا مذہب تو یہ ہے کہ ملائم کے ساتھ عمل کرنا اسوقت واجب ہے کہ قوانین مشروع کے ساتھ جب ملائم کا مقابلہ کیا جائے تو انکے مطابق ہو کیطرح کا منافیہ اس پر دار نہ ہو سکے مثال اسکی یہ ہے کہ کوئی سکے کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں اسلئے گھوڑوں میں بھی واجب ہوگی کیونکہ قوانین مشروع نے زکوٰۃ میں مساوات قرار دی ہے کیونکہ ملائت گواہ کیطرح ہے اور قوانین مشروع اسکا مقابلہ کرنا بمنزلی تزکیہ کے ہے جس سے اسکی عدالت معلوم ہو جاتی ہے اور ملائم کی جانچ کے لیے صرف دو قاعدوں سے مقابلہ کرنا کافی دوانی ہے اور دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اصول مشروع سے مقابلہ کرنا ضرور نہیں بلکہ ملائم کے ساتھ عمل کرنے کے لیے صرف استدرک کافی ہے کہ دل میں یہ خیال پیدا ہو جائے کہ یہ وصف جامع اس حکم کی علت سے پس دل میں یہ تمہیل پیدا ہو جانا اسکی علت کی صحت کے لیے کافی ہے اور اس تمہیل قلبی کو اخالہ کہتے ہیں اور نام اسکا تخریج المناط ہے اخالہ شافیہ اور خالہ اور الکلیہ کے نزدیک بھی حجت ہے کیونکہ اس سے طہیت کا ثبوت حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ حکم اور صنف میں اس سے ایک قسم کی مناسبت صالحیہ ظاہر ہو جاتی ہے اس طرح کہ وہ وصف مضبوطاً تو نفع کا جلب کرنے والا ہوتا ہے یا ضررت کا دفع کرنے والا خفیہ اخالہ کو نہیں استے کیونکہ خیال کا واقع ہونا محض ظن ہے اور ظن سے حق ثابت نہیں ہوتا اگر کوئی یہ کہے کہ اخالہ ظن کا قائم و بخشتا ہے اور عمل میں شرعاً ظن معتبر ہے جیسے خبر واحد و قیاس تو بچہ خدا کا اعتبار کیوں نہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ عمل میں وہ ظن معتبر ہے جسکے اعتبار پر دلیل قطعی قائم ہو نہ مطلق ظن اور بیان ایسا نہیں پایا جاتا علاوہ اسکے خیال امر باطنی ہے جس پر غیر شخص کو تصرف حاصل نہیں ہوتا پس یہ ایسی دلیل نہیں ہو سکتا کہ دوسرے پر لازم آتی ہو۔



و نظیرہ اذا ہاینا شخصا اعطی فقیرا درہما غلب علی لظن ان الاعطاء لدفع  
 حاجۃ الفقیر و تحصیل مصالح الثواب نظیر اسکی یون ہے کہ مہنے کسی شخص کو دیکھا کہ اسے  
 فقیر کو روپیہ دیا تو اس دینے سے ظن غالب ہو گیا کہ فقیر کی ضرورت دور کرنے کے واسطے اور حصول  
 ثواب کی نیت سے دیا ہے تنقیہ کے نزدیک وہ قیاس فاسد ہے جبکی بنا محض رعایت مصالح و  
 مفاسد پر ہو قیاس میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ہوتا ہے پس یہ لکی اصل پر  
 موقوف ہوتا ہے جس پر کتاب و سنت مقدم ہو تو پھر صرف رعایت مصالح و مفاسد سے قیاس  
 کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ یاد رکھو کہ مناسبت کے لیے یہ ضرور ہے کہ علل شرعیہ کے مطابق ہو لینے  
 بمقتد کی علت موافق ہو اس علت کے ساتھ جس کا استناد ظنی علیہ السلام اور صحابہ اور  
 تابعین نے کیا ہے اسکو اصطلاح میں لائق بولتے ہیں جیسے خفیہ کے نزدیک ولایت نکاح کی  
 علت صغر ہے چونکہ صغیر لڑکی اپنی معاش و ساد کے کاموں میں تصرف کرنے سے عاجز ہے  
 اس لیے خفیہ نے صغر ہی کو ولایت نکاح کی علت بھی گردانا ہے پس صغر ولایت نکاح کے  
 ثبوت کی علت ہے بوجہ ضرورت عجز کے اور یہ امر تنبیل رسول کے موافق ہے کیونکہ آنحضرت  
 نے بچی کا جھوٹا پاک قرار دیا ہے اور اُس کے پاک ہونے کی علت یہ بیان کی کہ دو آدمیوں میں  
 پھرنے والوں میں سے ہے پس جیسے ضرورت عجز کی وجہ سے ولایت کی علت صغر ہے ایسے ہی  
 بچی کے آدمیوں میں پھرنے کی ضرورت اُس کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت ہے اگرچہ پہلے  
 مسئلے میں علت عجز ہے اور دوسرے میں آدمیوں میں پھرنا اور یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن  
 دونوں جنس واحد کے تلے داخل ہیں جو ضرورت ہے اور حکم ایک میں تو ولایت ہے اور دوسرے  
 میں طہارت جو دونوں مختلف ہیں لیکن یہ بھی جنس واحد کے تلے مندرج ہیں اور وہ حکم ہے  
 جسکی ضرورت مندفع ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ شرع نے دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار  
 کیا ہے۔ اذا عرف هذا فنقول اذا ہاینا وصفا مناسباً للحکم وقد اقررتون بہ  
 بالحکم فی موضع الاجماع یغلب علی لظن باضافۃ الحکم الی ذلک الوصف وغلبۃ  
 الظن فی الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقہا من الدلیل بما لیس فی  
 اداعلب علی ظن ان یقوبہ ما لم یجزل التیم جب یہ نظیر معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں

کہ جب ہمیں کسی وصف کو حکم کے مناسب دیکھا اور موقع اہل علم پر حکم اس وصف کے ہمراہ مقرر نہ ہوا  
 ہے تو حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنے کا ظن غالب ہو جائیگا اور غلبہ ظن شرع میں عمل کو  
 واجب کرتا ہے جبکہ اس کے ادبیر اس سے قوی دلیل نہ پائی جائے مثلاً جب مسافر کے غالب گمان میں  
 پانی اس کے نزدیک موجود ہو تو اس کو تیمم کرنا جائز نہیں وعلیٰ ہذا مسائل التحری اسی قبیل سے  
 تحری کے مسائل ہیں یعنی وہ مسئلے جن میں شرع سے انکال کرنے اور غالب ظن پر عمل کرنے کا حکم  
 ہے چنانچہ آنحضرتؐ نے اپنی امت سے مہد کیا ہے کہ جب اندھیری رات میں سمت قبلہ انہیں مشتبه  
 ہو جائے تو انکال کرنا واجب ہے اور جدھر انکال حکم دے اور کونسا پڑھے پس یہ وہ حکم ہے کہ شرع نے  
 انکال پر موقوف رکھا ہے۔ وحکم ہذا القیاس ان یبطل بالفروق المناسبین عندہ

یوحده مناسب سواہ فی صورتہ الحکم حکم اس قیاس کا یہ ہے کہ باطل ہو جائے بسبب  
 فرق پائے جانے کے اصل دفرع میں وصف مناسب کی وجہ سے کیونکہ اصل دفرع میں فرق پائے  
 جانے کی وجہ سے وصف مناسب پہلے وصف سے جدا صورت حکم میں پایا جائیگا مثال اسکی یہ ہے  
 کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ بچے پر بھی زکوٰۃ واجب ہے جس طرح بالغ پر واجب ہے اور جامع دونوں  
 میں فقیر کی حاجت کا دورہ کرنا ہے پس مترض اس پر یہ اعتراض کرے گا کہ اصل دفرع میں باعتبار  
 مناسب فرق ہے کیونکہ صورت اصل میں زکوٰۃ کا وجوب سلیس ہے کہ گناہ اسکی وجہ سے پاک  
 ہوتے ہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم ویزککہم بها اہل  
 علیہا ان صلواتک مسکن لہم یعنی انکے مال میں سے زکوٰۃ لے تاکہ تو انکے ظاہر و باطن کو  
 پاک اور پاکیزہ کرے اور دعاے خیر بھیج انہیں تحقیق تیری دعا انکے واسطے تسکین ہے اور گناہ کی  
 پاک فراموشی میں مدد ہے کیونکہ بچے پر گناہ نہیں اس لیے اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی فلا یبقی لظن

بإضافة الحکم الیہ فلا یشتبہ لحکم بکأنہ کان بناءً علی لظن وقد بطل ذلک بالفروق  
 پس ایسی صورت میں گمان حکم کے اسکی طرف منسوب ہونے کا باقی نہیں رہے گا اس لیے حکم ہی  
 ثابت نہ ہوگا کیونکہ ثبوت حکم کی بنیاد گمان پر تھی اور اصل دفرع کے درمیان فرق ہونے کے سبب  
 وہ ظن نہ رہا وعلیٰ ہذا یقیناً قما س کی ان بیون قسوں اور انکے فرق کی بنا پر ہم کہتے ہیں  
کان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحکم بالشہادۃ بعد تزکیۃ الشاہد وتقدیلہ

قیاس کی پہلی قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کہ گواہ کا تزکیہ اور اس کا مادل ہونا ثابت کر کے پھر اس کی نہایت پر حکم لگانے کیونکہ قیاس میں وصف کا کتاب و سنت معلوم ہونا ایسا ہے جیسے گواہ مقدمہ کا تزکیہ ہو کر عادل ثابت ہو جائے۔ والنوع الثانی بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية اور قیاس کی دوسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے کہ گواہ کے تزکیے سے پہلے ظہور عدالت کے وقت اس کی گواہی پر حکم لگانے کیونکہ جو وصف اجماع سے معلوم ہوتا ہے وہ ایسے گواہ کی طرح ہر جس کی عدالت مرتب سے قبل ظاہر ہو جائے کیونکہ اجماع نہ صراحتاً اور نہ اشارتاً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وصف علت ہوا اور باوجود اسکے وصف پر جو حکم مرتب ہوتا ہے یہ اس لیے ہے کہ وہ حکم کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ والنوع الثالث بمنزلة شهادة التزكية اور قیاس کی تیسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کسی مستور الحال گواہ کی گواہی پر حکم دین کیونکہ وصف کا اجتہاد سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے کسی گواہ کی عدالت اور نسق کا حال مہول ہو پس اجماع و قیاس کی دلیل سے وصف کا علت ثابت ہونا گواہ کی عدالت و نسق کے نہ ظاہر ہونے کے برابر ہے۔

(سوال) اس تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا واجب ہے یا کہ مصنف اور کہہ چکے ہیں کہ ظن کا غلبہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اب یہاں انکار یہ کہنا کہ وہ گواہ مستور کی طرح ہے اس بات کو چاہتا ہے کہ ایسے قیاس پر عمل کرنا واجب نہیں لیکن جائز ہے۔

(جواب) وصف مناسب پر اس وقت عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ موقع اجماع پر حکم اسکے ساتھ مقترن ہوا ہو پس ایسی حالت میں تیسرا قیاس دوسرے قیاس کے مرتبے کو پہنچ جائیگا۔

**تذیل** امام شافعی کہتے ہیں کہ وصف کی علت بننے کے لیے مناسبت کے علاوہ طرد و عکس بھی طریق ہیں طرد سے مراد یہ ہے کہ جب وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور عکس سے مطلب یہ ہے کہ جب وصف منفی ہو تو حکم بھی منفی ہو ان دونوں باتوں کو دوران کہتے ہیں خفیہ کہتے ہیں کہ علت کے واسطے طرد و عکس ضرور نہیں اس لیے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب وصف پایا جاتا ہے تو حکم بھی پایا جاتا ہے مگر دامن علیت نہیں ہوتی بلکہ وہ پایا جانا اتفاقی ہوتا ہے مثلاً شوہر نے عورت سے کہا کہ اگر تو گھر میں جائے تو مجھے طلاق ہے پس اگر عورت نکاح کی حالت میں مکان میں جائے گی تو طلاق بھی پڑ جائے گی دیکھو یہاں حکم کا دوران وجود مکان میں جانے کے ساتھ پایا جانا ہر باوجودیکہ وہ شرط سے علت نہیں

پس اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ حکم کا پایا جانا وصف کے پائے جانے کے ساتھ وصف کے علت ہونے پر دلالت نہیں کرتا غایت یہ ہے کہ دوران اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حکم اور وصف میں لازم ہو کر لازم کے ہونے سے علت لازم نہیں آتی یہ تو وصف کے موجود ہونے کا حال ہو اور عدم کو کسی طرح بھی کسی شے کی علت میں داخل نہیں کیونکہ عدم چیز کے نہ ہونے کا نام ہے تو پھر وصف کا منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے کی علت کیسے بن سکتا ہے پہلی تفصیل سے طرہ اور دوسری تفصیل سے عکس کا دلیل نہایت ثابت ہو گیا۔ نیز الاسلام کہتے ہیں کہ جمود کا قول یہ ہے کہ وصف صرف اطراء سے علت نہیں بن سکتا بلکہ علت ہونے کے لیے دو باتوں کا ہونا ضرور ہے ایک تو یہ کہ ایسے منی اس میں موجود ہوں جنکی وجہ سے عقل یہ سمجھ لے کہ یہ وصف حکم کی صلاحیت رکھتا ہے دوسرے متعادل ہو جیسا کہ گواہ میں دو باتوں کا ہونا ضرور ہے کہ ایک تو اس میں گواہی کی صلاحیت ہونی چاہیے کہ عاقل ہو یا بالغ ہو آزاد ہو مسلمان ہو دوسرے صاحب عدالت ہو مخطورات دین سے متجنب رہتا ہو پس وصف بھی ان دو باتوں کے موجود ہونے کے بعد علت بنایا جائیگا وصف کی صلاحیت یہ ہے کہ اس میں ملائت ہو اور اسکی عدالت یہ ہے کہ اسکی تاخیر شرعاً حکم میں ظاہر ہو یعنی علت اسکی حکم کے لیے شرعاً نصوص کتاب و سنت یا اجماع سے ثابت ہو پس تعلیل اسوقت تک مقبول نہوگی جب تک وصف کے ملائم ہونے پر دلیل قائم نہو اور ملائت کے بعد حنفیہ کے نزدیک اس کے ساتھ مل واجب نہیں جب تک کہ مؤخر نہو اور تاخیر کے ظہور کی چار صورتیں ہیں (الف) علت متعین کا فرض حکم متعین میں ظاہر ہو جیسے بی کے آدیون میں پھرنے کا اثر اس کے بھوٹے کھانے پانی میں ظاہر ہو (ب) علت متعین کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صفر کی تاخیر جنس ولایت میں ظاہر ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ باب کو صغیر لڑکی پر بوجہ اس کے صفر کے نکاح کی ولایت حاصل ہے جیسا کہ اس کو بوجہ اسی صفر کے مال کی ولایت حاصل ہوتی ہے پس ولایت کی علت دو دنوں بگڑ صفر ہے جو ایک ہی چیز ہے اور حکم ولایت ہے اور یہ جنس ہے کہ ولایت نکاح اور ولایت مال کو شامل ہو اور یہ نصف کی دو زمین ہیں پس صفر متعین کی تاخیر جنس ولایت میں ظاہر ہو (ج) جنس علت کی تاخیر حکم متعین میں ظاہر ہو جیسے کوئی شخص ایک رات دن سے زیادہ بیہوش رہے تو اس کے ذمے سے قضاے نماز ساقط ہو جاتی ہے بیہوشی کہ سقوط نماز کی علت ہے اسکی جنس کو کہ دو چیزیں ہیں جن میں سے ہر ایک سے قضاے نماز زمین

تاثر حاصل ہے (د)، علت کی جنس کا اثر حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے مانعہ عور کے نماز کا ساقط ہو جانا کیونکہ حیض بوجہ مشقت مارض ہونے کے نماز دن کو ساقط کر دیتا ہے پس حیض کی جنس کو اور وہ سفر کی مشقت سے سقوط صلوٰۃ کی جنس میں کہ وہ رکعتوں کا ساقط ہو جانا سے تاثر سے پس مشقت سفر سے کہ وہ حیض کی جنس سے در رکعتوں کو جو سقوط صلوٰۃ کی جنس سے ساقط کر دیا ہے ان میں سے پہلی تینوں تسمین بالاتفاق مقبول ہیں اور چوتھی قسم بن اختلاف ہے اور مختار یہ ہے کہ وہ بھی حجت ہے اس سے بھی علیت کا ظن غالباً حاصل ہو جاتا ہے۔

(۲)، علت یا شرط کو ابتداً ثابت کرنے کے لیے تعلیل بالاتفاق باطل ہے اور ابتداً سے یہ مراد ہے کہ بطور تعدیہ کے نہ یعنی ایک حکم کو دوسرے عمل میں ثابت کرنے کے لیے نہ کیونکہ بندے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ علت یا شرط کو بد دن تعدیہ کے ثابت کرے بلکہ یہ ثابت کرنا شارع کے ہاتھ میں ہی البتہ واسطے ثابت کرنے حکم شرعی کے بطریق تعدیہ کے ایسی اصل سے جو شرع میں موجود ہو نصلاً وجمعاً سے ثابت ہو بالاتفاق جائز ہے مگر اس امر میں اختلاف ہے کہ سببیت یا شرطیت ثابت کرنے کے لیے بطریق تعدیہ کے ایسی اصل سے جو شرع میں ثابت ہو جائز ہے یا نہیں مطلب یہ ہے کہ جس نص اجماع سے کسی شے کا سبب یا شرط ہو نا کسی حکم شرعی کے لیے ثابت ہو جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں کہ اس حکم کے لیے کوئی دوسری شے پہلی شے کے قیاس پر علت یا شرط بنائی جائے جبکہ قیاس کے شرائط متفق ہوں مثلاً لو کہے کہ اگر نماز کے قیاس پر مرد واجب ہونے کا سبب بنایا جائے یا دھو میں نیت کو صحت نماز کی شرط قیاس پر گردانا جائے پس خفیہ اور شافیہ کے گردہ کثیر کا یہ ذریعہ کہ دیا جائے نہیں فقہ الاسلام اور آئینہ کے متبع کہتے ہیں کہ ایسا جائز ہے تعلیل کا اصلی قاعدہ صرف یہی ہے کہ نص کا حکم اس چیز کی طرف متعدی ہو جائے جس کے لیے نص نہیں اور اس دوسری چیز کو فرع کہتے ہیں اور تعدیہ بھی بطور قیاس جلی ہے ہوتا ہے کہیں بطور قیاس خفی کے قیاس جلی اسے کہتے ہیں جو اذلی ہی امر میں ذہن نشین ہو جائے اور قیاس خفی اسے کہتے ہیں جو غور و خوض کے بعد ذہن میں آئے اور قیاس خفی کو استمان بھی بولتے ہیں۔ خفیہ کے نزدیک حکم نص کا فرع کی طرف متعدی ہونا قیاس کے لیے لازم ہے نیز اس کے قیاس کہیں صحیح نہیں ہو سکتا تعلیل اور قیاس وجوداً مساوی ہیں یہ خلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک مرلول نص کا تعدیہ فرع کی طرف جائز ہے لازم نہیں پس جب تعلیل تعدیہ چلتی کا فرع کی طرف

فائدہ بخشنے کی تو قیاس ہو گا اور جبکہ یہ فائدہ نہ بخشنے کی تو قیاس نہ ہو گا اس صورت میں تعلیل قیاس سے عام ٹھہری اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شافعی علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک چاندی سونے میں ربو کی علت خفیت سے اور یہ علت دوسرے حجرات کی طرف متعدی نہیں ہوتی کیونکہ وہ ٹن پیدا نہیں کیے گئے ہیں پس شافعی کے نزدیک تعلیل فقط حکم کے سبب کے بیان کے لیے ہے اور تعلیل تعدیہ پر موقوف نہیں کیونکہ تعدیہ کی صحت اجماعاً نفس علت کی صحت پر موقوف ہے پس اگر نفس علت کی صحت تعدیہ علت کی صحت پر موقوف ہو تو در لازم آجائے جو محال ہے جواب کا یہ ہے کہ نفس علت کی صحت تعدیہ علت کی صحت پر موقوف نہیں بلکہ فرع میں علت کے موجود ہونے پر موقوف ہے پس دو رکمان لازم آتا کہ

### فصل

الاسئلة المتوجهة على القياس فامية قیاس پر آٹھ اعتراض وارد ہوئے ہیں۔ یاد رکھو کہ شافعیہ کے نزدیک علت طردیہ متبرس اور خفیہ کے نزدیک علت مؤثرہ۔ علت طردیہ اسے کہتے ہیں کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اور ان دونوں باتوں کا نام دوران ہے اور مؤثرہ اسکو کہتے ہیں جسکی تاثیر حکم میں ظاہر ہو خفیہ علت طردیہ پر ایسے اعتراض کرتے ہیں کہ جن کے جوابات شافعیہ سے پورے پورے نہیں ہو سکتے اور انکو لامحالہ علت مؤثرہ کے قبول کرنے کی طرف مجبور ہونا پڑتا ہے اور شافعیہ بھی علت مؤثرہ پر اعتراض کرتے ہیں جن کے جواب خفیہ انکو دیتے ہیں ان اعتراضات کے نام یہ ہیں۔ الماخضة

والقول بموجب العلة والقلب والعكس وضاد الوضع والفرق والمنقض والمعارض ان میں سے ہائنت فساد وضع اور نقض علل طردیہ پر متوجہ ہوتے نہیں اور نقض فساد وضع عکس۔ ہائنت بمعارضہ اور فرق علل مؤثرہ پر وارد ہوتے ہیں اور بعض کے نزدیک قول بالموجب علل طردیہ سے منقض نہیں اور علل مؤثرہ پر نقض کے وارد ہونے میں بھی اختلاف ہے اور فساد وضع تو علل مؤثرہ پر اصلاً متوجہ نہیں ہوتا کیونکہ علت مؤثرہ کا اثر کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور ان میں فساد کا احتمال نہیں تو جو تاثیر سے ثابت ہوگی اس میں بھی فساد کا احتمال ہو گا اور حق یہ ہے کہ اعتراض صحیح ان میں سے صرف نقض ہے جو ہر تعلیل پر وارد ہوتا ہے

اما الممانعة مانعت سے کہتے ہیں کہ مترض مسئل کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض کو قبول نہ کرے فتوعان پس اسکی دو قسمیں ہیں اور حقیقت میں چار قسمیں ہیں۔ احدهما مانع الوصف ایک آن میں سے وصف کو منع کرنا ہے یعنی مترض مسئل سے یہ کہے کہ جو ہم اس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرتے ہو یہ علت نہیں ہے بلکہ کوئی اور غرض سے مانعاً منع الحکم دوم حکم کو منع کرنا ہے مترض کا مسئل سے یہ کہنا کہ تم جو اس چیز کو حکم قرار دیتے ہو یہ دراصل حکم نہیں ہے حکم دوسری چیز ہے مثالی فی قولہ یعنی پہلی صورت کی مثال خانسیہ کا یہ قول ہو صدقة الفطر وجبت

بالفطر ولا تسقط بموت ليلة الفطر قلنا لا مسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب براس یونہ دیلی علیہ صدقہ فطر کا سبب یوم الفطر کے پائے جانے کے واجب ہوتا ہے تو اگر تکلف یوم الفطر کی رات میں مر گیا تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہ ہوگا خفیہ اس قول پر مانعت وارد کر کے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یوم الفطر وجوب صدقہ کا سبب ہے بلکہ ہمارے نزدیک اسکا سبب تکلف کی ادلا دھغارا اور ظام ہیں جبکہ خروج اس کے ذمے واجب ہے اور یہ ایک مؤنت یعنی گرانی سے اور عبادت بھی ہے ثبوت ہی کی وجہ تو ہے کہ غیر کی جانب سے بھی دینا پڑتا ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے دو بطریق تو ہے دیا جاتا ہے نہ جبراً اور زکوٰۃ کے ساتھ ملحق ہے

وكذلك اذا قيل قدر الزكاة واجب فلا لزمة فلا يسقط بهلاك المضارب كالدین ایسا ہی جب یہ کہا جاتا ہے کہ مقدار زکوٰۃ کی ذمے پر واجب ہو جانے سے نصاب ہلاک ہونے پر ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ قرض کسی طرح ذمے سے ساقط نہیں ہوتا یہاں قرض مقبض علیہ اور زکوٰۃ مقبض ہو۔ قلنا لا مسلم بان قدر الزكاة واجب في الذمة بل اداها واجب ہم کہتے ہیں کہ یہ مسلم نہیں کہ مقدار زکوٰۃ ذمے پر واجب ہے بلکہ ادا کرنا اسکا واجب ہے ولئن قال واجب اداؤه فلا يسقط بالهلاك كالدین بعد المطالبة قلنا لا مسلم

ان اداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالخلية وهذا من قبيل منع الحكم اور اگر یہ کہیں کہ وجوب ادا کے بعد مال ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ قرض مطالبے کے بعد ساقط نہیں ہوتا تو ہم جواب دینگے کہ قرض کی صورت میں ادا کا واجب ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ روکنا حرام ہے جب تک کہ ذمہ داری سے

محل تخلیہ کے ساتھ یہ منع حکم کے قبیل سے ہے۔ وکذلک اذا قال المصح وضوء فی باب الوضوء

خلیس تثلیث کا فضل قلنا لا نسلم ان التثلیث مسنون فی لعنل بل اطالة

بالفعل فی محل الفرض زیادة علی لفرض اسی طرح جب امام شافعی نے کہا سح رکن سے

وضو میں تو چاہیے کہ ہر عضو کے تین بار دھونے کی طرح تین دفعہ سح کرنا مسنون ہو علماء حنفیہ اس پر

یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عضو کا تین بار دھونا مسنون ہے بلکہ محل فرض میں

عمل کا دراز کرنا مقدار فرض پر زیادتی ہے چنانچہ منہ کا صرف ایک بار دھولینا فرض ہے پھر جب

اس فرض کو کامل کیا جائے گا تو اور دو بار دھونا پڑے گا اور یہ دو بار دھونا اصل پر اضافہ اور

اس طرح منہ کے تین بار دھونے پر نوبت پہنچ جائے گی۔ کاطال التالیف والقیام والقراءة فی باب الصلاة

جیسے قیام اور قرات کو نماز میں دراز کرنا کیونکہ نماز میں تکمیل قرات کی سورۃ کے تمام کرنے میں ہے

نہ اس کے کمر پڑھنے میں غیر ان الاطالۃ فی باب لعنل لا یتصور الا بالتکرار الاستیعاب

الفعل کل محل مگر اعضا کے دھونے میں مل کی درازی اس طرح ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ وہ عمل

کیا جائے تاکہ عمل کل محل کا استیعاب کرے غرضکہ اعضا کو دھونے میں فرض کو کمال کو پہنچانا

ہے اور یہ کمال کو پہنچانا تین بار دھونے سے ظہور میں آجاتا ہو ویشلہ نقول فی باب المصح

بان الاطالۃ مسنون بطریق الاستیعاب اسی طرح سح کے باب میں ہم کہتے ہیں کہ دراز کرنا

عمل کا بطریق استیعاب کے مسنون ہے لیکن اس میں عمل کے دراز کرنے کے لیے بطریق استیعاب کے تین بار

سح کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہاں محل میں گنجائش ہے پس محل کے استیعاب سے فرض کا کمال حاصل

ہو جاتا ہے چونکہ ابوضیفہ کے نزدیک چوتھائی سح کرنا فرض ہے اس تقدیر پر چوتھائی سح کے

تین امثال کو ملانے سے استیعاب حاصل ہو جائیگا اور امام شافعی کے نزدیک جو کہ ایک بار دھونا

سح کر لینا فرض ہے تو اس صورت میں تین امثال سے زیادہ کو فرض کے ساتھ ملا لینے سے استیعاب

ہو جاتا ہے اور محل کا متحد ہونا تثلیث کے لیے ضرور نہیں ہے البتہ تکرار کے لیے ضرور ہے پس جب

امام شافعی سے کہ سح سر میں ایک بار دھونا سح کرنا فرض ہو اور سنت اس کی سارے سر کا تین بار

سح کرنا بتاتے ہیں یہ مثال منع حکم کی ہے۔ وکذلک یقال التقابض فی بیع الطعام شرط

بالطعام کالمفود قلنا لا نسلم بان التقابض شرط فی باب المفود بل الشرط تعینھا



کیلا یکن ببع النسبة بالنسبة عیان النقود لا متعین بالقبض عندنا اسلح  
 کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام فروخت کرنے میں نقدی کی مانند بارگہ مشتری کا قبضہ کرنا  
 شرط ہے علماء حنفیہ جو اب دیتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ نقد میں نقد کے وقت قبضہ کرنا شرط ہو بلکہ  
 ان کا معین کرنا شرط ہے تاکہ اُدھار کی بیج اُدھار سے نہوگر نقد ہمارے نزدیک قبضے کے بغیر  
 متعین نہیں ہوتے دیکھو ایک آدمی نے سو روپیہ کو گھوڑا بیچا اور جو روپے دکھائے تھے اور زمین کے  
 تھے اُن کی جگہ دوسرے دیئے تو یہ جائز ہے برخلاف طعام کے کہ وہ معین کرنے سے بغیر قبض و  
 دخل کے بھی معین ہو جاتا ہے اسلئے تقابض کی طرف محتاج نہیں کہیں ایسا ہوتا ہے کہ مترض حکم میں  
 وصف کے تاثیر کرنے کو تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ شافعی باکرہ پر دلالت کے ثابت ہونے کے باب میں یہ کہتے  
 ہیں کہ باکرہ جو نیکہ معاملات نکاح سے واقف نہیں ہوتی کیونکہ اسکو مردوں کے ساتھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا  
 اسلئے اسپر دلی کا ہونا ضرور ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ بکارت میں دلالت کے ثابت کرنے کی علامت نہیں  
 ہے کیونکہ وصف بکارت کی ایسی تاثیر کسی دوسرے مقام پر ظاہر نہیں ہوتی ہے بلکہ دلالت کا ثبوت  
 سفر کی وجہ سے ہے پھر باکرہ ہو یا ثیبہ دونوں پر صغیر ہونے کی وجہ سے دلالت ثابت ہوتی ہے اور  
 ایک ابا وصف ہے کہ دوسرے مقامات میں بھی اسکی تاثیر پائی جاتی ہے چنانچہ صغیر کے مال پر وجہ  
 سفر ہی کے دلی مقرر کیا جاتا ہے۔

کبھی مترض کہتا ہے کہ اصل کا حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں ہے جسکو مغل نے ذکر کیا  
 ہے بلکہ اس کے لیے ایک اور وصف ہے چنانچہ اعضا کو تین تین بار وضو میں دھونے کے مسئلے میں مترض  
 کہے کہ یا مرنیت کی طرف مضامین نہیں یعنی وصف رکنیت کو تکرار میں کوئی اثر نہیں ہے کیونکہ اگر  
 رکنیت کی وجہ سے تین تین بار دھونا مسنون ہوتا تو قیام و قنات بھی نماز میں تین تین بار مسنون  
 ہوتے کیونکہ نماز کے ارکان میں سے ہن جس طرح اعضا کا دھونا وضو کے ارکان میں سے ہے اور  
 تین بار کھلی کرنا اور تین بار ناک میں پانی ڈالنا مسنون نہوتا اسلئے کہ یہ دونوں چیزیں ارکان وضو  
 میں سے نہیں ہیں بلکہ تین تین بار دھونا اسلئے مسنون ہے کہ فرض کی تکمیل ہو جائے یہ امر سنت کیل  
 کی طرف مضامین اسلئے کہ تین اور واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے شروع ہوئے ہیں  
 اور ہر فعل کے فرض کی تکمیل اس کے دراز کرنے سے محل فرض کے اندر ظہور میں آتی ہے چنانچہ نماز میں

قیام اور رکوع اور سجد کی تکمیل اُنکے طویل کرنے سے ظہور میں آتی ہو نائے کر بجا لانے سے مگر چونکہ ہم  
افضل کے دھونے میں طوالت کا محل نہیں پاتے ہیں کیونکہ جب مفروض کا محل مستغرق ہو گیا تو اُس میں  
طوالت کرنے سے غیر محل فرض میں تکمیل لازم آئے گی اس ضرورت سے ہم نے تکرار کرنا مناسب جانا کہ  
وہ اصل کی خلیفہ ہے اور چونکہ مع سر میں اصل پر عمل کرنا ممکن تھا کیونکہ محل وسیع ہے اس لیے یہاں تک  
درازر کرنا سارے سر کے سر کرنے کو قرار دیا۔ فاما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف

علة وبیان ان معلولها غير ما ادعاء المعلن قول بموجب العلة اُسے کہتے ہیں کہ معلل کے  
وصف کو ملت ان لینا اور یہ بیان کرنا کہ اس علت کا معلول اسکے سوا ہے جس کا دعویٰ معلل نے  
کیا ہے لفظ بموجب میں جمیم ابجد مفتوح ہے: ومثاله المرفق حد فی باب الوضوء فلا یدخل تحت  
الغسل لان الحد لا یدخل فی المحدد ویسے یہ کہنا کہ کئی وضو میں حد سے پس دھونے  
کے ماتحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی جیسے رات روزے میں داخل نہیں

ہے قلنا المرفق حد الساقط فلا یدخل تحت حکم الساقط لان الحد لا یدخل فی  
المحدد ہم کہتے ہیں کہ کئی فایات اور حد امتداد نہیں بلکہ حد ساقط اور فایات ساقط ہے پس ساقط  
کے ماتحت داخل نہوگی کیونکہ ایسی حد محدود کے حکم میں داخل نہیں ہوتی یہاں معلول معلل کے دعویٰ  
کے سوا اور ہو گیا کیونکہ دعویٰ اُس کا یہ تھا کہ وضو میں کئی کو اس لیے نہ دھونا چاہیے کہ وہ وضو کرنے  
کی حد ہے اور حد محدود میں داخل نہیں رہتی ہے متعرض نے یہ ثابت کر دیا کہ کئی منسول کی حد نہیں ہے  
بلکہ حد ساقط ہے اور محدود جانب ساقط ہے نہ جانب منسول جبکہ فایات یہاں ساقط کے لیے ہے  
تو خود ساقط کے ماتحت داخل نہوگی بلکہ دھونے کے ماتحت داخل رہے گی۔ وكذلك یقال عدم

رمضان صوم فہن فلا یجوز بدون التعمین كالتضاء قلنا صوم الفرض لا یجوز

بدون التعمین الا انه وجد التعمین مہنا من جهة الشرع وان قال لا یجوز

بدون التعمین من العبد كالتضاء قلنا لا یجوز القضاء بدون التعمین الا

ان التعمین لم یثبت من جهة الشرع فی القضاء فلذلك یشترط تعین العبد و

مہنا وجد التعمین من جهة الشرع فلا یشترط تعین العبد اس طرح کہا جاتا ہے

کہ رمضان کا روزہ فرض ہے پس قضا کے روزے کی طرح میں کیے بغیر درست نہوگا۔ ہم جواب

دستے ہیں کہ بیشک روزہ فرض بغیر نمین کے درست نہیں مگر میان نمین شایع کی طرف سے پائی گئی ہے  
اگر سائل پھر یہ کہ روزہ قضا کی طرح بندے کی طرف سے نمین کے بغیر درست نہیں تو ہم جواب دینگے  
کہ ان روزہ قضا میں کے بغیر درست نہیں مگر روزہ قضا میں شایع کی طرف سے نمین ثابت نہیں  
ہوئی اسی واسطے بندے کی طرف سے نمین کرنا لازم ہوا اور رمضان میں شایع کی طرف سے خاص  
مہینہ مقرر ہو گیا اسلئے بندے کے مقرر کرنے کی ضرورت نہ رہی کیونکہ شرع کا نمین کرنا بندے کے  
نمین کرنے سے بڑھ کر مہینہ خاصہ جواب پسہ کہ فرع اصل کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اصل یعنی روزہ قضا میں  
بندے کی طرف سے نمین کرنا شرط ہے کیونکہ ایسے روزے کا وقت شایع نے نمین نہیں کیا ہے اور  
فرع یعنی روزہ رمضان میں شایع کی طرف سے نمین پائی جاتی ہے تو پھر اب بندے کی طرف سے  
نمین ہونے کی کیا حاجت رہی۔ واما القلب فتوحان احمد ہما ان یجعل ما جعلہ

المعلل عللہ للحکم معلولاً لذلك الحکم اور قلب یعنی لومنا دو قسم پرسم ایک یہ کہ جسکو معلل بنے  
مستدل نے حکم کی علت بنا یا ہے اسکو حکم کا معلول بتا دے یہاں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ جب علت  
تقلب ہو کر معلول بن جائے گی اور معلول علت ہو جائے گا تو شریعات میں تناقض لازم آجائے گا  
اسلئے کہ علت مؤثرہ میں قلب صرف تہد کے ظن کی وجہ سے جاری ہوتا ہے نہ یہ کہ نفس لامر میں علت

ہی ایسی ہوتی ہے و مثالی فی الشریعات جریان الربو فی الکثیر یوجب جریان فی القلیل

کا لاشان فیہم بیعہ الحفۃ من الطعام بالحفۃ منہ قلنا بل جریان الربو فی

القلیل یوجب جریانہ فی الکثیر کا لاشان مثلاً شرعی مسئلے میں یہ کہنا کہ بہت سے لعام میں

بیاج کا جاری ہونا واجب کرتا ہے تھوڑے سے میں جاری ہونے کو یہی حال ثمنون کا ہے بل ایک

ٹھنی غلہ و دھٹی غلے فروخت کرنا حرام ہوا ہم کہنے ہیں کہ جاری ہونا سود کا تھوڑے میں سے

واجب کرتا ہے بہت سے میں جاری ہونے کی جیسے ثمنون یعنی پانڈی سونے میں اشد اور تولہ میں

بھی بصورت مبادلہ سود کی جنس سے ہو گا۔ وکذا فی مسئلۃ الملتحی بالحریم بطرح لنبی بالحریم کا

مسئلہ ہے یعنی جو شخص مثلاً خون کر کے حرم کہ میں جان بچانے کے واسطے پناہ پکڑے تو خنیک کے

نزدیک قتل نہ کیا جائے گا اگر اسکو کھانا پانی نہ دیا جائے گا تاکہ وہ مجبور ہو کر باہر نکلے اور شافیہ کے

نزدیک قتل کیا جائے گا انکی دلیل یہ ہے۔ حرمة اتلاف النفس یوجب حرمة اتلاف الطرح

کالتصید حرمت اطلاق نفس کی واجب کرتی ہے حرمت اطلاق طرف کو بینی اطلاق نفس کی حرمت ملت ہے اطلاق طرف کی جیسے شکار حرم کا اسکے نفس کی حرمت طرف کو واجب کرتی ہے

قلنا بل حرمة اطلاق الطرف بوجوب حرمة اطلاق النفس کالتصید خفیہ کہتے ہیں کہ حرمت اطلاق طرف کی علت سے حرمت اطلاق نفس کی مانند حکم شکار کے اور ظاہر ہے کہ اسکے نفس کی حرمت اسکے طرف کی حرمت کو واجب کرتی ہے اور طرف کی حرمت نبی جرم میں بالاجمل غیر ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ نفس کی حرمت بھی ثابت نہ ہوگی ورنہ حکم کا تخلف علت سے لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یہ جواب قلب کے دیا ہے۔ فاذا جعلت علت معلولة لذلك الحكم

لا يتبقى علت له لاستحالة ان يكون الشيء الواحد علت للشيء ومعلولا له پس جب سبب کی علت اس حکم کی معلول ہو گئی تو وہ علت علت نہ رہی کیونکہ ایک ہی شے علت و معلول دونوں نہیں ہو سکتی۔ اسے طرہ شافعی کہتے ہیں کہ کفار بھی مسلمانوں کے بھجنس ہیں اور جبکہ کافر غیر محسن نہ بنا کر تاسے تو اسکو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اس لیے مسلمان کی طرح کافر محسن کو زنا کی حد میں سنگسار کیا جائیگا کیونکہ محسن ہونے کے لیے اسلام شرط نہیں ہے پس جس طرح مسلمانوں میں سے غیر محسن پر زنا کی سزا میں تلو کوڑے لگتے ہیں اور محسن سنگسار کیا جاتا ہے یہی حال کفار کا بھی ہو گا۔ امام شافعی نے کافر غیر محسن پر زنا میں تلو کوڑے لگائے جانے کو کافر محسن کے سنگسار کرنے کی علت قرار دیا ہے اور اصحاب ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ محسن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے اس لیے وہ قلب کے ساتھ شافعی کی تعلیل کا معاوضہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں رجم کی علت کوڑے لگنا نہیں ہے بلکہ کوڑے لگنے کی علت رجم ہے پس شافعی نے جو کوڑے لگنے کو رجم کی علت قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ وہ دراصل حکم ہے اور محسن کے سنگسار ہونے کو جو حکم بنایا ہے وہ حقیقت میں علت ہے والنوع الثاني من القلب ان يجعل السائل ما

جعل المعلق علت لما ادعاه من الحكم علت لصد ذلك الحكم فيصير حجة للسائل

بعد ان كان حجة للمعلق مثاله صوم رمضان صوم فريضه التعيين له

كالقضاء قلنا لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين له بعد ما تعين اليوم له

و دوسری قسم قلب کی یہ ہے کہ استدلال نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اسکو اس حکم کے

خدا کی عمت بنا دے پس وہ دلیل سائل کے مفید ہو جائے گی اور پہلی دلیل استدلال کے مفید تھی جیسے امام شافعی کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے تو روزہ قضا کی طرح اسکی تعیین فرض ہو خفیہ قلب کے ساتھ جواب دیتے ہیں کہ جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور اسکا دن معین ہو تو قضا کی طرح اسکی تعیین کرنے کی ضرورت نہیں شافعی نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا جو خفیہ نے اسکا قلب کر کے فرضیت کو عدم تعیین نیت کی دلیل بنا دیا اس طرح کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے تو اسکی تعیین نیت کی کیا حاجت ہے کیونکہ خود فروع نے اسکو متعین کر دیا ہے جیسا کہ روزہ قضا دوسری بات میں کاستحاج نہیں کیونکہ اسکا ایک بار شرع کی طرف سے متعین ہو جانا کافی ہے پس روزہ رمضان کا بھی یہی حال ہے مگر روزہ قضا فروع کرنے کے ساتھ متعین ہوتا ہے اور روزہ رمضان شروع کرنے سے قبل شام کی طرف متعین ہو چکا پس روزہ رمضان اور روزہ قضا اس امر میں دونوں مادی ہیں کہ وہ بعد متعین ہو جانے کے دوسری بات میں کرنے کے محتاج نہیں ہیں لیکن رمضان شروع کرنے سے پہلے شام کی طرف سے متعین ہو چکا ہے اس لیے وہ بندے کے متعین کرنے کا محتاج نہیں رہتا یہی وجہ ہے کہ رمضان کے دنوں میں اگر نیت فقط روزے کی کی کہ میں روزہ اشرا رکھوں گا اور میں نے کیا یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائیگا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس نیت سے بھی ادا ہو جائیگا بخلاف روزہ قضا کے کہ وہ شروع کرنے سے قبل چونکہ متعین نہیں ہوتا اس لیے بندے کے ایک بار متعین کرنے کا محتاج ہوتا ہے دیکھو شافعی نے جو روزہ رمضان کی نیت کو نیت کے متعین کرنے کی علت بنایا تھا عرض نے اس فرضیت کو ایسا لوٹا کہ اُنکے مدعا کے خلاف پر دلالت کرنے لگی اور قبل اس سے وہ اُنکے مفید مدعا تھی اور یہ طریق علت کے لوٹنے کا نہایت اچھا ہے اس لیے کہ اس میں علت استدلال کے نقیض حکم پر عبیدہ دلالت کرنے لگتی ہو۔ واما

العکس فنحنی به ان یقینک السائل باصل المعلل علی وجه ان یکون المعلل

مضطرباً الى المفارقة بین الاصل والفرع ومثاله الحلی اعدت للابتدال فلا

یحیب فیہ الزکوۃ کتیباً لبذلہ قلنا لو کان الحلی بمنزلۃ الثباب فلا یحیب

الزکوۃ فی حل الروحان کتیباً المبدلۃ عکس سے مراد یہ ہے کہ سائل استدلال کی اصل سے

اس طرح دلیل پکڑے کہ مستدل کو مجبور ہو کر مابین اصل و فرع کے فرق تسلیم کرنا پڑے مثلاً مستدل  
 کے کہ زکوٰۃ استعمال کے واسطے تیار کیا گیا ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں جس طرح استعمالی کپڑوں  
 میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی خفیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ منبر لے لباس کے ہوتا تو مردوں کے  
 زبور میں بھی زکوٰۃ نہ آتی حالانکہ اگر مرد زبور بنا کر پہن لے تو زکوٰۃ لازم ہوگی عکس دوسری طرح بھی  
 عمل میں لایا جاتا ہے جیسے شافعیہ کہتے ہیں کہ نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہو جاتے یہاں تک کہ اگر  
 انکو نمازی خود فاسد کر دے تب بھی انکی قضا اسپر لازم نہیں آتی اور وجہ اسکی انھوں نے یہ بتائی ہے  
 کہ جب نوافل کو شروع کر لینے کے بعد ان میں خوف فساد آ جائے اس طرح کہ پڑھتے پڑھتے وضو ٹوٹ جائے  
 یا قے ہو جائے تو ان کا تمام کرنا واجب نہیں ہوتا یا کسی کے سامان میں پانی موجود ہو اور وہ  
 بھول کر تیمم نفل پڑھنے لگے پھر اٹھائے نماز میں پانی یاد آ جائے تو شافعی کے نزدیک اسکو قضا کرنا  
 واجب نہیں بخلاف جمع کے کہ جب اسکے افعال شروع کر لینے کے بعد فساد آ جاتا ہے تو ان افعال کا  
 پورا کرنا اور سال آئندہ میں قضا کرنا واجب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوافل شروع کر لینے کے  
 بعد ذمے واجب نہیں ہو جاتے اور جب واجب نہیں ہو جاتے تو انکو فاسد کر دینے سے انکی قضا کرنا بھی  
 مصلی کے ذمے لازم نہیں ہوتی جیسا کہ وضو اگر فاسد ہو جائے تو اس فاسد کو پورا کرنا اور تمام  
 کرنا واجب نہیں ہے ایسی وجہ سے وضو کے شروع کر لینے کے بعد متوضی کے ذمے وہ لازم نہیں ہو جاتا  
 اور جب لازم نہیں ہو جاتا تو اسکو اپنی خوشی سے فاسد کر دینے سے اسکی قضا بھی لازم نہیں ہوتی  
 شافعیہ کی اس تقریر کے جواب میں یون کہا جاتا ہے کہ جب نوافل میں فساد پڑ جائے کہ بعد انکا تمام  
 کرنا واجب نہیں جیسا کہ وضو کا حال ہے تو اس طرح نفل میں عمل نذر و شروع کی مساوات بھی واجب  
 ہے یعنی نذر مانتے اور شروع کرنے سے نفل لازم ہو جائے جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع کرنے کا  
 عمل لازم نہونے میں مساوی ہے یعنی وضو کی نذر مانتے یا اسکو شروع کرے تو اس سے وضو ذمے  
 لازم نہیں ہو جاتا پس شافعیہ نے جس وصف کو نفل میں شروع کرنے کے بعد عدم لزوم کی  
 دلیل بنا یا تھا اور وہ وصف یہ ہے کہ اسکے فاسد ہو جانے کے بعد اسکا تمام کرنا واجب نہیں  
 ہوتا اسی وصف کو مستعرض نے نفل میں عمل نذر و شروع کے مستوی ہونے کی علت قرار دیا ہے  
 اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور یہ سب کے حکم کا نقیض ہے جس کا



لانے سے اختلاف دین کا اثر نکاح پر پڑے گا اور نکاح فاسد ہو جائے گا جس طرح دو ذون بین سے ایک کے مرتد ہونے سے نکاح با تارہتا ہے اس دلیل میں اسلام کو زوال ملک کی علت قرار دیا ہے یعنی نفس اسلام جدائی کا موجب ہے پھر اگر عورت ایسی ہو کہ مرد نے اُس سے صحبت نہ کی ہے تو فوراً جدائی ہو جاتی ہے اور اگر صحبت کر چکا ہے تو تین حیضوں کے گزر جانے کے بعد طہدگی ہوتی ہو اور یہ ضرور نہیں کہ ان میں سے جو کافر ہے جب تک اُسکو مسلمان ہونے کے لیے نہ کہا جائے

اُس وقت تک نکاح باقی رہے۔ قلنا الا سلام عہد عاصم للملک فلا یكون مؤثراً فی زوال الملک خفیہ کہتے ہیں کہ اسلام کا لانا ملک کو بچانے والا ہے پس اسلام سے زوال ملک نہوگا پس دو ذون بین تفرقہ اُس وقت تک واقع نہیں ہوتا جب تک اُن میں سے کافر کو مسلمان ہونے کے لیے نہ کہا جائے اور وہ قبول اسلام سے انکار نہ کر دے شافیہ جو اپنے مذہب پر یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ اُن میں سے ایک کے مسلمان ہو جانے سے دین کا اختلاف ثابت ہو جاتا ہے پس اختلاف دین فساد نکاح کا موجب ہوتا ہے جیسا کہ دو ذون بین سے ایک کے اسلام سے بھر جانے سے نکاح باطل ہو جاتا ہے خفیہ اسپر لون اعتراض کرتے ہیں کہ یہ قیاس اپنی اصل وضع میں فاسد ہے کیونکہ وضع علت کے لیے حکم کے ساتھ تناسب ضرور ہے اور اسلام زوال ملک کے مناسب نہیں بلکہ اسلام عہد ہے جو ملک اور حقوق کو بچاتا ہے اور انکی حفاظت کرتا ہے جیسے کوئی دارالحرب میں مسلمان ہو جائے تو اُسکی جان اور مال درجھوٹے بچے غازیوں کی دستبرد سے محفوظ ہو جاتے ہیں پس اسلام زوال ملک میں مؤثر نہوگا اس لیے یہ چاہیے کہ کافر کو مسلمان ہونے کے لیے کہا جائے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نکاح انکا بدستور باقی رہیگا اور اگر مسلمان نہو تو فرقت اُس ایک کے انکار کی طرف منسوب کی جائے گی اور یہ ایک معقول بات ہے جس کو ہر ایک اشنہ پسند کریگا۔ وکذلك فی مسئلۃ طول الحرۃ اذہ حرقادر

علی النکاح فلا یؤثر لہ الامۃ کما لو كانت تحت حرۃ فوصف کونہ حرقادر بقیہ فی

جواز النکاح فلا یكون مؤثراً فی عدم الجواز اسی طرح طول حرۃ کا مسئلہ ہے کہ جو شخص آزاد ہو اور حرۃ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو اُسکو لونڈی سے نکاح کرنا درست نہیں جیسا کہ اُسکے گھر میں آزاد عورت ہو تو اسپر کنیز سے بغیر آزاد ہونے نکاح کرنا درست



نہیں پس اس مسئلے میں آزاد ہونا اور آزاد صورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنا جواز نکاح کا مقتضی ہے پس یہ وصف عدم جواز نکاح میں کس طرح مؤثر ہو سکتا ہے یہ فساد وضع کی دوسری مثال ہو اور یہ قول شافعیہ کا ہے کہ جب آدمی آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اسکو کنیز سے نکاح کرنا جائز نہیں اور نظیر میں اسکی وہ خفیہ کا یہ قول میں کرتے ہیں کہ کنیز سے نکاح کرنا حرہ پر جائز نہیں ہے کیونکہ وصف آزادی اور حرہ کے نان و نفقہ پر قدرت کنیز سے نکاح کرنے کو مانع ہو خفیہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس باعتبار اپنی اصل اور وضع کے فاسد ہے اسلئے کہ شافعیہ نے کنیز سے نکاح جائز نہونے میں مؤثر حرہ کے نکاح پر قدرت حاصل ہونے کو بتایا ہے اور نکاح کا جائز نہونا عجز شرعی ہے اور عجز قدرت کی ضد ہے تو وہ پھر کیسے قدرت کا اثر ہو سکتا ہے فساد وضع بڑا قوی اعتراض ہے اس میں معلل کو جواب کی گنجائش نہیں رہتی اسکو مجبور ہو کر اپنی علت چھوڑ کر دوسری علت اختیار کرنا پڑتی ہے واما النقص یہ نام فن مناظرہ کا ہوا اہل اصول کے مناقضہ کہتے ہیں اور یہ اہل مناظرہ کے نزدیک منع کا مراد نہیں جس سے مراد یہ ہے کہ مقدمہ معین پر دلیل کا طلب کرنا اصول کی اصطلاح میں مناقضہ سے کہتے ہیں کہ معترض کا معلل و مسئلہ کی دلیل کو باطل کرنا کہ بعض صورتوں میں علت تو پائی جاتی ہے اور حکم نہیں یا یا جاتا مثل ما یقال الوضوء طہارۃ فیشتروط لہ النیۃ کا لیتیم قلنا ینتقض بغسلہ للثوب والانا نقض کی مثال یہ ہے کہ مسئلہ نے کہا کہ وضو چونکہ طہارت اور پاکیزگی ہے اسلئے اس میں نیت کرنا شرط ہے جیسا کہ تیمم میں نیت کرنا ضرور ہے علماء خفیہ اس پر چون نقض وارد کرتے ہیں کہ کپڑے کا دھونا اور برتن کا دھونا بھی طہارت اور پاکیزگی ہے مگر اس میں نیت کا کرنا کسی کے نزدیک شرط نہیں دیکھو برتن اور کپڑے کے دھونے میں علت تو پائی گئی مگر حکم نہیں پایا گیا۔

(سوال) ہاں کلام ایسی طہارت میں ہے جو عبادت ہو اور کپڑے یا برتن کا دھونا عبادت نہیں۔  
(جواب) وضو بھی فی نفسہ کوئی عبادت نہیں کیونکہ عبادت ایسے فعل کو کہتے ہیں کہ اسکو تعظیم الہی کے لیے اپنی عاجزی یا ذلت اللہ کے سامنے جتانے کے لیے بجا لائیں اور وضو میں تو پانی کا ڈھونا ہوتا ہے عبادت کے کوئی معنی اس میں نہیں پائے جاتے صرف وہ تو آدمی کو عبادت یعنی نماز کا اہل بنانے والا ہے یا دیکھو کہ اگر علت پر مناقضہ وارد کیا جاتا ہے تو اسکا جواب چار طور سے دیا جاتا ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ ہر جگہ یہ چاروں طور جمع ہو جائیں بلکہ کہیں ان میں سے کسی طریق کے ساتھ جواب دیا جاتا ہے کہیں کسی طریق کے ساتھ

تفصیل ان طریقوں کی یہ ہر دو اداہ مختلف کے ساتھ علت کے وجود کو دنگ کرتے ہیں مثلاً خفیہ کہتے ہیں کہ جو کچھ بول و براز کے مخرجوں کے سوا سے نکلتا ہے مثلاً خون وغیرہ وہ نجس ہے اس لیے کہ بدن انسان سے نکلتا ہے جیسے بول و براز بدن انسان سے نکلتے ہیں تو بطریق ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اس سے بھی ٹوٹ جائے گا اس تعلیل پر شافعیہ کی جانب سے یوں مناقضہ وارد کیا جاتا ہے کہ جبکہ ایسا ہے کہ جو نجس آدمی کے بدن سے نکلتا ہے وہ وضو ٹوٹا جاتا ہے تو چاہیے کہ اس کے زخم سے اتنا قلیل مواد نکلے کہ وہ زخم کے بخیر سے پھیلنے نہ پائے تو وہ بھی وضو کا توڑنے والا ہو کیونکہ یہ بھی نجس راجح ہو حالانکہ اتنے قلیل مواد سے وضو نہیں جاتا پس مسئلہ کی علت منقوض ہو گئی جواب اس کا یہ ہے کہ اتنی تھوڑی سی نجاست کے ظاہر ہونیکو ہم نکلتا نہیں کہتے بلکہ نکلتا تو یہ ہے کہ اندر سے باہر کو بجھ جائے اور یہاں ایسا نہیں پایا جاتا کہ زخم سے کھال یا کھرنڈ کے دور ہو جانے کی وجہ سے مواد اس کے سر پر آکر ٹھہر جاتا ہو باہر کی طرف نہیں بہتا اس لیے اتنے قلیل مواد سے وضو نہیں ٹوٹتا بخلاف پاخانے اور پیشاب کے مقامات کے کہ وہ ان پر ذرا سا بول و براز بھی باہر کی طرف نظر آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں مقامات میں ظاہر اور باطن کے مقامات جدا جدا ہیں اندر کا حصہ محل نجاست ہے اور پر کا حصہ محل نجاست نہیں ہے پس جب ذرا سا بھی بول و براز اوپر کے حصے کی طرف ظاہر ہو گا تو یہ جان لیا جائیگا کہ یہ اپنے مقام اصلی سے نکلا ہو اور ان دونوں مقامات کے سوا بدن کے دوسرے حصے میں اگر لہو وغیرہ ظاہر ہو تو محض نمودار ہونے سے نکلتا نہیں نہیں ہو سکتا اس لیے کہ تمام بدن میں کھال کے تے رطوبت کھال میں جملے گی تو رطوبت ظاہر ہو جائے گی جو اپنے محل سے غیر منتقل ہوگی اسی وجہ سے رطوبت کے صرف ظاہر ہو جانے سے اس کے نکلنے پر استدلال نہیں کرتے اور ایسی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا جب تک وہ بے نجس ہو کہ نہایت ہی نکلنے کی علامت ہے اسی وجہ سے بالاجماع ایسے مقامات کا وضو ناجائز نہیں گو کہ مقدار درم تک رطوبت پھیل جائے۔

خفیہ کہتے ہیں کہ اگر غاصب نے منصوب چیز کو چھپا دیا اور اس کی قیمت مالک کو دیدی تو اس چیز کا مالک ہو جائے گا کیونکہ منصوب کا بدلہ دیدینا اسپر مالک ہو جانے کو واجب کر دیتا ہے تاکہ بدلہ بدلے میں ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہ ہونے پائیں پس اگر غاصب کا مالک غاصب نہ ہو جاتا تو اصل مالک و جو چیزوں کا مالک بنتا ہے ایک بدل کا دوسرے چیز منصوب کا اگر امام شافعی کے نزدیک غاصب بدلہ دینے کے بعد بھی غاصب کا مالک نہیں بن سکتا اور ان کی طرف سے علت مؤثرہ پر یوں مناقضہ وارد کیا جاتا ہے

کہ اگر بدل منصوب علت ہو منصوب پر مالک ہونے کی تو چاہیے کہ جب زیر کر کے غلام مدبر کو غصب کر لے  
تو بکر کو اسکی قیمت دینے کے بعد زیر غلام کا مالک ہو جائے حالانکہ وہ مالک نہیں ہو جاتا کیونکہ خفیہ کے  
نزدیک مدبر ایک ملک دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کے قابل نہیں خفیہ اسکی جواب اس طرح دیتے  
ہیں کہ جو کچھ زیر کی طرف بکر کو دیا جاتا ہے وہ دراصل غلام مدبر کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ تاوان ہے  
اس تصرف کا جو بکر کا زید کے تصرف کرنے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہو۔ (۲) اس وصف کو دفع کرتے ہیں  
جس کی وجہ سے علت علت قرار پاتی ہے جیسے سر کا مسح سے پس اسمین تخلیث مسنون نہیں  
جس طرح موزون کے مسح کی تخلیث مسنون نہیں ہے یعنی موزون پر صرف ایک بار تراش لیا جائے پھر  
باقی ہین تین بار پھر مسنون نہیں خافیہ نے اس قیاس پر مناقضہ استنبی کے ساتھ کیا ہے یعنی  
جس طرح استنبی میں تین ڈھیلون یا پتھرون کا پھرنا چاہیے اسی طرح سر پر مسح کرنا چاہیے خفیہ جواب میں  
کہتے ہیں کہ استنبی کا مسح ہونا ممنوع ہے بلکہ استنہا نہماست کا نائل کرنا ہے اسلئے پہلے نزدیک کے لے  
کوئی شمار مسنون نہیں بلکہ سبزر کو ایسی طرح صاف کر لینا چاہیے جتنے بھی ڈھیلون سے صاف ہو سکے نیا ل  
کر دے کہ استنبی میں دھنسی کب پائے جاتے ہیں جو مسح میں موجود ہیں استنبی سے تو ایک نجاست حقیقی کا دفع  
کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسح سے کسی نجاست کا زائل کرنا منظور نہیں ہوتا مسح تطہیر عکسی ہے جس کا  
ادراک عقل نہیں کر سکتی اور استنہا تطہیر حقیقی ہے جس کا ادراک عقل کرتی ہے کیونکہ اسمین نجاست  
ڈھیلون سے زائل کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ جتنا آنکو پھیرنے میں تکرار کی جاتی ہو نجاست ابھی طرح  
صاف ہوتی ہے بر غلاف مسح کے پس اسمین تکرار عمل سے کیا فائدہ نکلے گا کیونکہ مسح کے مقام پر بکر کوئی  
نجاست نہیں ہوتی بلکہ بعض بپا بندی حکم شرعی یہ عمل کیا جاتا ہے جیسا کہ تمیم کا حال ہو (۳) منا  
کو اس طرح دفع کرتے ہیں کہ حکم کے متخلف ہونے کو صورت مناقضہ میں منع کرتے ہیں یعنی ثابت  
کرتے ہیں کہ یہاں حکم علت کے ساتھ پایا جاتا ہے مثال اسکی یہ ہے کہ خفیہ کہتے ہیں کہ اداے نماز کا وقت  
آجائے اور نجاست نکلے تو وہ وقت وضو کے واجب ہونے کی علت ہے پس بول و براز کی راہوں کے  
سوا دوسرے مقامات سے نجاست نکلنے سے بھی وضو واجب ہوتا ہے خافیہ اس قول پر تمیم کے ساتھ مناقضہ  
کرتے ہیں یعنی جبکہ نمازی باقی پر قادر نہوا اور نماز کا وقت آجائے اور اس حالت میں بدن سے نجاست  
نکلے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا باوجودیکہ نماز کا وقت پایا جاتا ہے خفیہ جواب میں کہتے ہیں کہ آ

وقت میں وضو کا واجب نہ ہوتا مگر آدمی پر ایسی حالت میں بھی کہ نماز کے قیام کا وقت آجائے اور  
 نہایت نکل ہو اور پانی پر قادر نہ ہو وضو ضرور واجب ہے لیکن پانی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تیمم اسکا  
 خلیفہ بن جاتا ہے۔ (۴۲) مناقضے کو غرض کے ساتھ دفع کیا جاتا ہے اس طرح کہ غرض تعلیل میں متخلف نہیں  
 ہوتی بلکہ حاصل ہو جاتی ہے مثلاً حنفیہ کہتے ہیں کہ بدن میں سے جو کچھ نکلتا ہے وہ نجس ہے اس سے  
 وضو جائز رہتا ہے تو شافعیہ اس پر بدن مناقضہ کرتے ہیں کہ استحضار کا خون باوجودیکہ نجس ہے  
 بدن سے نکلتا ہے مگر جب تک کہ نماز کا وقت باقی رہتا ہے وضو نہیں ٹوٹتا اور جب وقت نکل جاتا ہے  
 اس وقت وضو ٹوٹتا ہے حنفیہ اس مناقضے کو اس طرح دفع کرتے ہیں کہ ہماری غرض یہ ہے کہ جو کچھ بول و  
 براز کے راستوں سے نکلتا ہے وہ سب اس امر میں برابر ہیں کہ ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے مگر جبکہ کوئی انہیں  
 سے ہر وقت نکلتا رہے گا تو وہ منع حرج کے لیے معاف کر دیا گیا ہے پس جب کسی شخص کو استحضار نہ ہو  
 سلسلہ البول خون نکلیں یا کوئی اور حدث ہمیشہ لگا رہے اس طرح کہ کسی فرض کا وقت بغیر اسکے نہ گزرے تو وہ  
 اسکو معاف ہو گا یعنی وہ ہر وقت نماز فرض کے لیے وضو کرے اور جب تک کہ وہ وقت رہے گا وضو اسکا  
 باقی رہے گا اگر یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ امور حدث نہیں حدث تو ضرور ہیں مگر وقت کے قائم رہنے تک  
 معاف کر دیے گئے ہیں واما المعاصی یعنی معاصی کی دو قسمیں ہیں (الف) معارضہ فرع کے  
 حکم میں ہو اس طرح کہ معترض دوسری ایسی دلیل لائے جو مسئلہ کی دلیل کے حکم کو منقہ کرتی ہو تو یہ معارضہ  
 مسئلہ کے حکم کی ضد کے ساتھ ہوتا ہے اس طرح کہ جو حکم مسئلہ فرع میں ثابت کرے اسے معترض اسکی ضد  
 ثابت کرتا ہے اور یہ قسم صحیح ہے علم اصول میں مسئلہ سے اصولیوں کے نزدیک مناقضے میں اور معارضہ  
 میں یہ فرق ہے کہ تناقض سے خود دلیل باطل ہو جاتی ہے اور تقارض سے حکم کا ثبوت منع ہو جاتا ہے  
 بنیاد کے کہ دلیل سے کوئی تعرض کیا جائے مثال اسکی مصنف یوں بیان کرتے ہیں فمثل ما يقال  
 المسلم رکن فلا لوموم فین تثلیثہ كالفضل شافعی کہتے ہیں کہ مسح کرنا وضو کا رکن ہے  
 اس میں تثلیث منہون ہے جیسا سند کا پیشانی کے بالوں سے ٹھوڑی کے نیچے تک طول میں اور دونوں  
 کانوں کی نو تک عرض میں اور دونوں اٹھون کا دونوں کتھوں کے ساتھ اور دونوں پاؤں کا  
 دونوں ٹخنوں تک تین تین بار دھونا منہون ہے قلنا المسلم رکن فلا ین تثلیثہ کہہ  
 الحنف والیقیم حنفیہ معارضتے میں کہتے ہیں کہ بلاشبہ مسح کرنا وضو میں رکن ہے لیکن اسکو

تین بار کرنا منون نہیں جیسے کہ موزون کے مع اور تمیم میں ثلث منون نہیں ہو دے، معارضہ  
اصل کی علت میں ہو کہ سائل ایسی دلیل لائے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ مسئل نے جس چیز کو اصل  
اند علت سمجھا ہے وہ علت نہیں ہے بلکہ ایک علت ہے جو فرع کے اندر پائی نہیں جاتی اور یہ عام ہے  
اس سے کہ سائل معارضہ ایک ایسی علت کے ذکر کے ساتھ کرے جو فرع کی طرف صلا متعدی نہ ہو یا متعدی  
ہو ایسی فرع کی طرف جس پر مسئل معارضہ دونوں کا اتفاق ہو یا ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس میں  
ایک اختلاف ہو مثالاً اول خفیہ لوہے کی بیچ میں سود کی اس طرح تعلیل کرتے ہیں کہ وہ وزن ہو یا  
نہ ہے پس جب اپنی جنس کے عوض میں بیچا جائے گا تو اس میں زیادتی لینا حرام ہے مثلاً ایک سیر  
لوہ ایک سیر لوہے کے عوض بیچے تو درست ہے اور ایک سیر لوہے کی بیچ سو اسیر لوہے کے بدلے میں  
حرام ہے جیسا کہ چاندی سونے کا حال ہے پس خافیہ یہاں معارضہ کریں کہ ہمارے نزدیک اصل  
یعنی چاندی سونے میں علت ثنیت ہے نہ وزن اور یہ علت لوہے کی طرف متعدی نہیں ہوتی کیونکہ  
وہ وزن ہونے والی چیز ہے تو ہمارے نزدیک اس میں زیادتی حرام نہیں مثال دوم خفیہ چونے میں  
سود کی علت اتحاد جنس و قدر قرار دیتے ہیں قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ ٹکڑا یا پانے میں بپ کر کتا ہے  
تو جب اپنی جنس کے بدلے میں بیچا جائے گا تو اس میں زیادتی لینا حرام ہے جیسا کہ گہون اور جوار کچور  
اور نمک کا حال ہے پس لگی یہاں یوں معارضہ کرے کہ گہون وغیرہ میں علت قدر جنس نہیں ہے  
بلکہ علت یہ ہے کہ وہ قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہیں اور یہ امر چونے میں معدوم ہو اگرچہ یہ  
علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس پر سائل درست دل کا اتفاق ہو اور وہ چانول در  
جوار اور باجرہ ہے مثال سوم کوئی خافیہ المذہب مثال مذکور میں یوں معارضہ کرے کہ اصل  
یعنی گہون وغیرہ میں سود کی علت یہ ہے کہ وہ کھانے کی قسم سے ہیں اور یہ علت چونے میں نہیں  
پائی جاتی اور یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جسکی بابت سائل مسئل میں خلاف ہے  
اور وہ پھل اور ایسی چیزیں ہیں جو قدر شرعی میں داخل نہ ہوں مثلاً لکڑی آم خر بلوزہ امرود اور سیب  
وغیرہ تو ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک کا بدلے میں دو کے لینا درست ہے اسی طرح بیچ ایک  
سٹھی گہون کی بدلے میں دو سٹھی گہون کے یا ایک انڈے کی بدلے میں دو انڈوں کے یا ایک کچور کی  
بدلے میں دو کچور کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ لکڑی و آم وغیرہ ان چیزوں میں داخل ہیں

جو نہ کر باطل کر نہیں جکتیں اور ایک مٹھی اور دو مٹھی گیون اور ایک انڈا اور دو انڈے اور ایک کھجور اور دو کھجورین قدر شرعی میں داخل نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں زیادتی درست نہیں ہے کیونکہ کھانے کی قسم سے ہیں سارے کی یہ تیون قسین باطل ہیں اس لیے کہ جس وصف کا سائل ادعا کرتا ہے خواہ وہ متعدی ہو یا غیر متعدی وہ اُس وصف کے منافی نہیں ہے جس کا سائل دعوے کرتا ہے کیونکہ ایک ایک حکم کئی کئی علتوں سے ثابت ہوتا ہے پس اگر سائل کا وصف متعدی ہوگا تو معارضے کا فساد ظاہر ہے کیونکہ تعلیل سے مقصود علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور جبکہ تعلیل تعدیہ سے خالی ہوگی تو فائدہ و مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی اور جبکہ تعلیل باطل ہوئی تو معارضہ بھی باطل ٹھہرا اور اگر سائل کا وصف متعدی ہوگا تو بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ اس کا تعلق متنازع فیہ کے ساتھ نہیں کرے کہ معارضہ اُس علت کے عدم کا افادہ کرے گا جسکو سائل معارض نے فرع میں پیدا کیا ہے اور اُس علت کا فرع میں نہ پایا جانا حکم کے عدم کا موجب نہیں ہے جائز ہے کہ حکم فرع میں دوسری علت کی وجہ سے ثابت ہو۔

فرق اس کا بیان مصنف نے چھوڑ دیا میں لکھتا ہوں کہ فرق اسے کہتے ہیں کہ مستدل کے قیاس کے جواب میں معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے اندر ایک ایسا وصف بیان کرے جس کو علت میں داخل ہو اور وہ بعینہ مقیس یعنی فرع کے اندر نہیں پایا جاتا پس معترض کے اعتراض کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ تائیس جس وصف کو علت قرار دیتا ہے معترض اُس وصف کے علت ہونے سے انکار کر کے اس بات کا دعوے کرتا ہے کہ یہ وصف مع دوسری شے کے علت ہے غرض کہ جو وصف اصل میں موجود ہوتا ہے فرع میں معدوم ہوتا ہے بعض کتب میں یوں لکھا ہے کہ جو معارضہ مقیس علیہ کی علت میں ہوتا ہے اُسے فرق کہتے ہیں جمہور اہل اصول کا یہی مذہب ہے کیونکہ معترض ایسی علت کو لاتا ہے جس سے اصل در فرع میں فرق واقع ہو جائے اور بعض اصولی کہتے ہیں کہ فرق یہ ہے کہ معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے معارضے میں فرق کی تصریح کر دے اور یوں کہے کہ جو کچھ غم نے بیان کیا ہے اُس سے حکم کا ثبوت فرع میں لازم نہیں آتا کیونکہ فرع میں اصل میں باعتبار اس بات کے فرق پایا جاتا ہے کہ حکم اصل میں ایسے وصف کے ساتھ متعلق ہے کہ وہ وصف فرع میں منقود ہے اور اگر فرق کی تصریح نہ کرے بلکہ معارضے سے اس بات کا بیان مقصود ہو کہ مستدل

کی دلیل سے علمیت ثابت نہیں ہوتی تو یہ فرق نہ ہوگا اس لیے ایسا معارضہ مقبول ہے اور فرق مقبول نہیں کیونکہ ایسے معارضے کا ماحصل مطلب ممانعت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اہل مناظرہ کے نزدیک فرق قابل قبول ہے اور جمہور اہل اصول اسکو باطل جانتے ہیں انکی رائے یہ ہے کہ کلام لطیف مقبول کو فرق کے ضمن میں لانے سے معترض کے لیے یہ بہتر ہے کہ اس کلام کو بعینہ ممانعت کے ضمن میں ذکر کرے تاکہ وہ کلام اپنے اسے اور ہیئت کے ساتھ مقبول ہو جائے کیونکہ جو کلام فی نفسہ صحیح ہو یعنی فی الحقیقت علت مؤثرہ کے لیے منع ہو دے اسکو جب بطور فرق کے وار د کیا جائے گا تو جدلی اسکی توجیہ کو منع کرے گا اس لیے یہی واجب ہے کہ اسکو بطریق منع کے وار د کیا جائے کہ اس صورت میں جدلی کو اس کے رد کرنے کی مجال نہیں رہتی انھوں نے فرق کو اس لیے فاسد قرار دیا ہے کہ اس میں منصب استدلال کا غصب ہے کیونکہ معترض جب تک منکر ہوتا ہے اسوقت تک جاہل اور راہ راست کا طالب ہوتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ استدلال پورا حال بنا کر تسکین کر دے مگر جب انکار کے بعد خود علت کا دعوے کرنے لگتا ہے تو وہ میں ٹھہر جاتا ہے اور دوسرے کی رہنمائی و بیان کا خواہاں نہیں رہتا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ نزاع جدلی ہے مقصود ان کا تو اس سے یہ ہے کہ بحث میں خبط نہ واقع ہو ورنہ استدلال کا منصب حاصل کر لینا اظہار صواب کا فائدہ بخشے اور اہل بانک کوئی ایسی وجہ معلوم نہوئی جو اس کے ممنوع ہونے پر روشنی ڈالتی اور ممنوع ہو بھی کیونکہ یہ سکتا ہے اگر ایسا ہو تو سمجھنا چاہیے کہ اظہار صواب سے منع کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں شک نہیں کہ دلیل کا تمام کرنا ثبوت حکم پر متوقف ہے اور معترض حکم کے منافی کو ثابت کر دینے سے حکم کو باطل کر دیتا ہے اور اس طرح دلیل قطعاً باطل ہو جاتی ہے پھر یہ امر دلیل پر منع وار د کرنے سے اولیٰ ہے اس لیے کہ منہ سے مقدمہ باطل نہیں ہوتا بلکہ دائرہ استدلال میں آجاتا ہے اور اس طرح باطل کرنے سے کذب اسکا ظاہر ہو جاتا ہے یہاں تک کہ استدلال کو اس کے تمام کرنے کی کسی طرح توقع نہیں رہتی پس حق ظاہر ہو جاتا ہے اس لیے غصب منصب استدلال کا متنع قرار دینا جہین ایک قسم کا اظہار صواب ہے حکم ہے بلکہ یہ منع سے اولیٰ ہے اس لیے کہ منع میں تو استدلال کو اپنے کلام کے تمام کرنے کی طمع مقدمہ منومہ کو ثابت کرنے کے ذریعہ سے باقی رہتی ہوگا جبکہ دلیل اس کے مقدمہ کے بطلان پر قائم ہو جاتی ہے تو اسکی طمع کی جزاکت جاتی ہے نظیر اسکی یہ کہ

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ زید کے پاس عمرو کا غلام گروی ہے تو زید کو بغیر اذن عمرو کے یہ حق حاصل نہیں کہ اس غلام کو آزاد کر دے کیونکہ مرتن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو راہن کے حق کو باطل کرتا ہے اسلئے مرتن کا آزاد کرنا باطل ہو گا جس طرح مرتن کا بغیر اذن راہن کے مرہون کو بیچ دینا باطل ہے اور ایسی بیع رد ہو جاتی ہے پس خفیہ میں سے جبکہ نزدیک فرق جائز ہے انھوں نے اس قیاس پر یوں اعتراض کیا ہے کہ آزاد کرنے میں اور بیع میں فرق ہے اسلئے کہ بیع میں فسخ کا احتمال ہو اور آزادی میں فسخ کا احتمال نہیں کیونکہ بیع میں راہن کو نفاذ سے روک دینے کا حق پہنچتا ہے پس بیع اس کے روک دینے سے فسخ ہو جاتی ہے اور آزاد کر دینے کی صورت میں راہن کے حق کا اثر اس طرح ظاہر نہیں ہو سکتا کہ وہ آزادی کے نفاذ کو منع کر دے پس آزادی متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ مرتن کا اگر حق غلام سے متعلق ہے تو وہ محض تصرف میں ہے نہ غلام کی ذات میں اس واسطے کہ غلام کی ذات میں راہن کا حق باقی ہوتا ہے اور آزادی اسی پر موقوف ہے اس لیے آزاد کرنے کا قیاس بیع پر صحیح نہیں ہے سائل کا یہ اعتراض کہ بطور فرق کے وارد ہوا ہے حقیقت میں اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ مستعرض یہ کہتا ہے کہ مرہون شے کی بیع جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ واقع ہو جائے کے بعد فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور یہ علت فرع یعنی آزاد کرنے میں نہیں پائی جاتی پس یہ سوال اگرچہ فی نفسہ مقبول ہے لیکن اس وجہ سے فاسد ہو گیا ہو کہ اسکو سائل نے بطور فرق کے وارد کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ بطریق ممانعت کے وارد کیا جاتا یعنی مستعرض قائل سے یوں کہتا کہ اس قیاس میں اصل بیع اور فرع آزاد کرنا ہے پس اگر تھادی مراد یہ ہے کہ یہاں اصل کا حکم باطل ہے تو یہ جائز نہیں اسلئے کہ ہمارے نزدیک مرتن کی بیع کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ اجازت دیدیتا ہے تو نافذ ہو جاتی ہے ورنہ فسخ ہو جاتی ہے تو معلوم ہو کہ باطل نہیں متوقف ہے کیونکہ باطل تو یہ ہے کہ راہن کی اجازت کے بعد بھی نافذ ہو سکے اور جبکہ اصل کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہے پھر فرع کے حکم میں اگر تم نے بطلان کا ادا کیا ہو تو اصل در فرع کے حکم مانع نہ ہو گئے اور قیاس تھا اسیچ نہ ہو گا اور اگر تھارے نزدیک فرع کا بھی یہی حکم ہو کہ آزادی راہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے تو یہ حکم صحیح نہیں کیونکہ آزادی کی فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اور ایسی چیز ہے کہ بخود کے بعد اس میں فسخ آ ہی نہیں سکتا دوسری نظیر اسکی یہ ہو کہ شافعی قتل عمد میں کہتے ہیں



کہ وہ آدمی مضمون کا قتل ہے اس لیے کہ وہ مال کو واجب کرتا ہے جیسا کہ قتل خطا مال کو واجب کرتا ہے خفیہ  
اس پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ قتل خطا کے مثل نہیں ہے کیونکہ قتل خطا میں مثل پر قدرت نہیں اس لیے کہ  
مثل جزا سے کامل ہے اور قتل خطا میں جنایت قتل عمد سے کم ہے اس لیے اس میں مثل یعنی قصاص جب نہیں ہے  
اعتراض وارد کرنے کا یہ طریق ایسا ہے کہ جدلی اسکو قبول نہیں کرے گا اس لیے یہ مناسب ہے کہ اصل اعتراض کو  
مانعت کے پیرائے میں وارد کریں اور اس کلام کی توجیہ بطور مانعت کے یوں ہے کہ اصل یعنی قتل خطا میں  
مال جو شروع ہوا ہے وہ قصاص کا خلیفہ ہے کیونکہ حکم اس کا یہ تھا کہ قاتل پر قصاص جاری ہو لیکن قصاص  
واجب اس لیے نہیں ہوا کہ جنایت میں قصور ہے اور وہ یہ کہ قاتل سے قتل خطا تو سرزد ہوا ہے تو  
ایسی حالت میں قتل کا مثل واجب نہ ہو گا اس لیے قاتل پر مال واجب ہو جاتا ہے جو ایسے محل میں  
قصاص کا خلیفہ ہے اور اگر فرع یعنی قتل عمد میں مال واجب ہو اس طرح کہ دلی کو اختیار ہو کہ چاہے  
قصاص لے اور چاہے دیت تو یہ اس کے مماثل نہ ہو کیونکہ یہ مال کا لینا بطور مزاحمت کے ہو گا نہ خلفیت کے  
طریق پر اس لیے کہ خلف اصل کی مزاحمت نہیں کرتا ہے بلکہ خلف اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ اصل کے پائے جانے  
میں تعذر ہو۔ تو چونکہ قتل خطا میں بسبب قصور جنایت کے قصاص کا پایا جانا متعذر ہے اس لیے مال دیت  
اس کی خلفیت کرتا ہے ملاحظہ کلام یہ ہے کہ جو حکم اصل میں ثابت ہے اس کی مثل بیان فرع میں منقوہ ہے  
کیونکہ اصل یعنی قتل خطا میں حکم یہ ہے کہ مال کی خلفیت قصاص سے واجب ہے اور فرع یعنی قتل  
عمد میں مال کا واجب ہونا بطور مزاحمت قصاص کے ہے اسی لیے خفیہ کہتے ہیں کہ جب قتل عمد میں  
دلی قصاص کو چھوڑ دیتا ہے تو رضامندی سے مال واجب ہوتا ہے بطریق صلح کے خواہ وہ مال بقدر  
دیت کے ہو یا کم و بیش اور خافعی کے نزدیک چونکہ قصاص غیر مبین ہے اس لیے مال بقدر دیت کے  
واجب ہوتا ہے جبکہ دلی قصاص چھوڑ دے۔

## افصل

جبکہ مؤلف علیہ الرحمۃ دلائل شرعیہ یعنی اصول اربعہ کی بحثیں ختم کر چکے تو اب انھوں نے ان احکام  
شرعیہ کو بیان کرنا چاہا جو ان دلائل سے ثابت ہونے ہیں الحکم حکم سے مراد فعل مکلف کی صفات و  
کیفیات ہیں جو خطاب شارع کے متعلق ہونے کے بعد فعل مکلف کے لیے ثابت ہوتی ہیں جیسے جہاد  
نہب فرضیت عربیت رخصت حلت حرمت جواز نساد اور کراہت حکم جو خطاب شارع کے معنی میں ہے

وہ واجب کرنا اور حکم کرنا وغیرہ سے اور خطاب کا اثر وجوب و حرمت وغیرہ سے اور ان کے ساتھ متصف  
 مکلف کا فعل سے اور حاکم اکثر قیاسی سے نہ عقل اور یہ تمام باتیں حج اربعہ یعنی کتاب و سنت اور اجماع  
 و قیاس سے ثابت ہوتی ہیں اگرچہ خود قیاس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ فرع میں اسکی وجہ سے  
 حکم ظاہر ہوتا ہے لیکن یہ ظہور بھی ایک قسم کے ثبوت کا درجہ رکھتا ہے اسلیے قیاس بھی اتنا وہ  
 حکم کے لیے اولہ اربعہ میں داخل ہے۔ یہ تعلق بسببہ و ذیبت بعلتہ و یوجد عند شرطہ  
 یعنی حکم متعلق ہوتا ہے اسنے سبب سے اور ثابت ہوتا ہے علت سے اور ایجاب اسے شرط کے پائے  
 جانے پر۔ فالسبب ما یكون طریقاً الى الشئ بواسطة كالطریق فانه سبب للوصول  
 الى المقصد بواسطة المشی والحبل سبب للوصول الى الماء بالادکاء سبب وہ ہے  
 جو کسی شے کا راستہ ہو اور درمیان میں واسطہ ہو مانند راستے کے کہ وہ سبب وصول مقصود کا ہوتا ہے  
 پوجہ چلنے کے اور مانند سی کے کہ وہ پانی تک پہنچنے کا سبب پوجہ ڈول ڈالنے کے دیسی  
 بواسطہ علتہ اور واسطے کا نام علت ہے سبب چونکہ حکم کی طرف پہنچانے والا ہوتا ہے اور حکم  
 میں مؤخر نہیں ہوتا اسلیے حکم میں آخر کرنے کے لیے علت کا ہونا ضرور ہے جو حکم کے اور سبب کے درمیان  
 میں متوسط ہوتی ہے علت شرعی کی اصطلاح میں امر خارج مؤخر کو کہتے ہیں اسی کی طرف حکم  
 کا وجوب بغیر توسط کے مضان ہوتا ہے بخلاف شرط کے کہ اس کے پائے جانے کے ساتھ مشروط  
 پایا جاتا ہے مگر مشروط کا وجود اسکی طرف مضان نہیں ہوتا اور علت بھی بتزلزلے علت کے  
 ہوتی ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ اسکی طرف حکم کا وجوب کسی دوسرے کے توسط کے ساتھ مضان  
 ہوتا ہے اور وہ متوسط علت ہے اور علت عقلی کی حقیقت یہ ہے کہ جب دو شے کو اس وضع سے  
 پایا کر میں کہ ان میں کسی قسم کا اتحاد خاص درمیان میں سے تو ان میں سبب ایک شے کو دیکھیں  
 تو دوسری شے کے بھی وجود ان کا یقین حاصل رہتا ہے یہ یقین بار بار تجربے سے پیدا ہوتا ہے  
 بیان تک کہ دونوں شے لازم و ملزوم بھی جاتی ہیں علت تامہ عقلی کو معلول پر تقدم بالذات ہے جیسے  
 جھلنے کو اپنی حرکت پر تقدم ہے اور خاصیت اس مقدم کی یہ ہے کہ تاخر کو وجہ وغیرہ کے حاصل نہیں  
 ہوتا یعنی اول اس علت کو کہ مقدم ہے وجود حاصل ہوتا ہے پھر معلول اسکی وجہ سے وجود میں آتا  
 ہے۔ مگر علت بے معلول کے کسی مکان و زمان میں موجود نہیں ہو سکتی صرف اسقدر ہوتا ہے کہ جب

مقدم کی ذات کی طرف خیال کرنے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے معلول سے اس میں جو ہے بیشتر ہو کر اس کی علت سے علت شرعی کے معلول پر مقدم ہونے نہونے میں اختلاف ہے جمود کا مذہب یہ ہے کہ وہ دونوں میں تقارنت زمانی واجب ہے اس لیے کہ اگر کسی زمانے میں علت آجائی جائے اور معلول آجائی جائے تو علت کے ثبوت سے حکم کے ثبوت پر استدلال صحیح نہوا اور شارع نے جو ظاہر بیان کیا ہے اس کے لیے وضع کیا ہے اس کی یہ غرض پوری نہ ہو سکے۔ البتہ محمد بن فضل وغیرہ کے نزدیک مقدم علت شرعی کا معلول پر باعتبار زمانے کے واجب ہے کیونکہ علت شرعیہ جو اہر کے حکم میں ہیں بقا کے ساتھ موصوف ہیں اس لیے ضرور ہے کہ حکم یعنی معلول علت کے بعد ثابت ہو بخلاف علت عقلیہ کے کہ وہ زمانے میں معلول کے متعارف ہوتی ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ علت شرعیہ جو اہر نہیں بلکہ اعراض ہیں جیسا کہ علت عقلیہ کا حال ہے پس بقا کے قابل نہونگی رسول ربیع موت کے بعد واپس کر دینے سے نفع ہو جاتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ بیع جو ملک کے لیے علت شرعی ہے باقی رہتی ہے ورنہ موت کے بعد اس کا نفع کیسے ہو سکتا (جواب) نفع اس حکم پر وارد ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے پس حکم باطل ہو جاتا ہے نہ مقبوع جو علت شرعیہ ہے۔

مستزاد کے نزدیک علت شرعی سے علت عقلی بڑھ کر ہے کیونکہ علت شرعی ملاحت سے بذاتہا واجب کرنے والی نہیں اور علت عقلی بنفسہا واجب کرنے والی ہے پس یہ شرعی نفع کے قابل ہو اور علت عقلی نفع و تبدیل کے قابل نہیں۔ مثالیہ فقہ باب الاصل و انقص و حل قید العبد فاذا سبب للتلغف بواسطة توجہ من المداۃ والطیر والعبد مثلاً <sup>مطل</sup> کا دروازہ کھول دینا اور پنجرے کی کھڑکی کھول دینا اور غلام کی نہ نجر کھول دینا ہر ایک ان میں سے سبب تلف کا بوجہ واسطے کے جزا یا جاتا ہے گھوڑے پرند اور غلام سے اور یہی تینوں بائین گھوڑے اور غلام کے بھاگ جانے اور پرند کے اڑ جانے کی شرط ہیں کیونکہ قید پرند بھاگنے سے مانع تھی لیکن اس سبب اور شرط کے اور بھاگنے کے درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے جو علت ہے کیونکہ گھوڑا اور غلام اپنے اختیار سے بھاگے ہیں اور پرند اپنے اختیار سے اڑا ہے اور یہ فعل سبب اور شرط کی طرف منسوب نہیں ہے اس لیے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ جب گھوڑے کا دروازہ کھول دیا جائے یا جس غلام کو رہا کر دیا جائے یا جس پرند کے قفس کی کھڑکی کھول دی جائے تو وہ غرور بھاگ بھی جائے

اور کھولنا شرط ہے بھاگنے پر مقدم ہے اس لیے یہ شرط سبب کے حکم میں ہے نہ علت کے جس کی طرف ہر نہ  
اور گھوڑے اور غلام کا تلف کرنا مضافات نہیں ہو سکتا۔ والسبب مع العلة اذا اجتمعایضاً  
الحکم الی العلة دون السبب اور سبب جب علت کے ہمراہ جمع ہو جاتا ہے تو حکم علت کی طرف  
منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہے اور اسکو ناسبت کرتی ہے  
اور سبب صرف اسکی طرف پہونچانے والا ہے پس علت ہی اس کام کے لیے بہتر ہوگی کہ حکم اسکی طرف  
منسوب ہو اسی لیے امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھولنے والے پر گھوڑے اور غلام اور ہر نہ کی قیمت کا  
تادان نہیں آئے گا مگر امام محمد کہتے ہیں کہ ہر نہ کا ٹھکانا اور گھوڑے کا بھاگنا کھولنے کی طرف  
منسوب ہے اس لیے یہ علت کے حکم میں ہے اسی وجہ سے کھولنے والے پر تادان لازم آئے گا کیونکہ جانور  
کا فعل ضائع و باطل و ناجیز ہے پس اگر کھولتے ہی بھاگ جائیں تو تادان واجب ہو گا کیونکہ ہر نہ  
اور گھوڑے کا دھشت کرنا اور بھاگنا امر طبعی ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں پس حکم کھولنے کی طرف  
مضاف ہو گا جیسا کہ مشک کے چیر دینے سے پانی کے بہ جانے میں تادان لازم آتا ہے کیونکہ سیلان  
پانی کے لیے بھی امر طبعی ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں اس لیے کہ اگر امام محمد کی مراد افعال طبعیہ کے  
باطل و ضائع ہونے سے ہے کہ حکم کی اضافت اسکی طرف نہیں ہو سکتی تو یہ مسلم ہے لیکن اعتبار اسکی شرط  
سے قطع حکم میں منافی نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ مطلقاً باطل و ناجیز ہے بہا تک کہ قطع حکم میں غیر  
معتبر نہیں تو یہ منہ عنہ ہے جیسے کوئی شخص تسلیم یافتہ گئے کو شکار کے پیچھے بسم اللہ لکھ کر چھوڑے اور گتے  
چھوٹنے کے بعد شکار کرنے میں وقفہ کرے اس طرح کہ آرام کے لیے ٹھہرے یا کچھ کھانے لگے یا پٹا  
کرے اور پھر شکار کرے تو شکار درست نہیں اس لیے کہ یہ شکار گتے کو شکار کے پیچھے چھوڑنے سے  
نہوگا بلکہ گویا گتے نے بطور خود شکار کیا ہے کیونکہ گتے کا فعل یعنی شکار کا بیجا چھوڑ دینا اس  
بات میں باطل و ضائع ہے کہ حکم اسکی طرف مضاف نہیں ہوتا کیونکہ وہ بہائم سے ہے لیکن وہ اس بات  
میں معتبر ہے کہ اسکے بعد گتے کا شکار کرنا شکاری کے چھوڑنے سے نہوگا۔ الا اذا تعذرت  
الاضافة الی العلة فیضاف الی السبب مگر یہاں نسبت علت کی طرف عقلاً و شرعاً تعذر ہو  
تو سبب کی طرف اسوقت حکم منسوب ہو گا و علی هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جب اضافت علت کی  
طرف متذہر ہو۔ قال اصحابنا اذا دفع السکین الی لصی فقتل بہ نفسه لا یغفر عا

خفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے چھری بچے کے ہاتھ میں دیدی کہ اسکو پکڑے روہ میں ابھی لوٹا گیا اور بچہ اپنے جسم میں مار کر گر گیا تو دینے والے پر دیت لازم آئے گی کیونکہ یہاں قتل جو بچے کے قتل کی طرف منسوب ہے یہاں چھری دینے والے کا فعل سبب اور علت بچے کا اپنے نفس کو قتل کرنا قصداً ہے اور یہ قصداً سبب اور حکم کے درمیان مائل ہو۔ ولو سقط من ید الصبی فجرحه یقتل بان اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور بچہ زخمی ہو گیا تو دینے والے پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اس وقت میں کسی فاعل مختار کا فعل حکم اور سبب یعنی بچے کو سبک کرنے کے درمیان میں مائل نہیں ہے جس کی طرف حکم کی اضافت کی جائے گی کیونکہ زخم بچے کے فعل اختیاری سے نہیں لگا ہے

ولو حمل الصبی علی دابة فیرھا فجالت بمنة ولبة فقط ومات لا یضمن اور اگر کسی نے بچے کو چوہا کے پر بٹھا دیا اور بچے نے اسے چلا یا اور وہ دابہ یا مین کو دابہ گر گیا اور مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہو گا اگرچہ سوار کرنا سبب ہلاکت کا لیکن بچے کا فعل اختیاری کہ علت سہاوردہ چلاتا ہے سبب علت میں داخل ہو اسی لئے اس علت کی طرف ہلاکت کا فعل منسوب ہو گا بان اگر سوار کرانے والا ہی ہانک دیتا اور بچہ گر کر مر جاتا تو اس پر ضمان لازم آتا ہے

دل انسانا علی مال الغیر فخرقه او علی نفسه فقتله او علی قافلہ فقط علیہم

الطریق لا یجب الضمان علی الدال اور اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو دوسرے کا مال تھاپا اور اسے چرائیا یا خود اس شخص کو بتلایا اور اسے مار ڈالا یا قافلے کو بتلایا اور انکے راستے پر لوٹ مار ہو گئی۔ ان تینوں مسئلوں میں بتلانے والے پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ بتلانا سبب حقیقی و محض ہو کر اس کے اور حکم کے درمیان میں جو علت متوسط ہے وہ اس سبب کی طرف مضاف نہیں ہے اور حکم اس علت کی طرف مضاف ہے سبب کی طرف مضاف نہیں اور علت افعال اختیاریہ میں سے ہے یہ بانچون مسئلے متفرع ہیں اصول مذکور پر اور وہ یہ ہے کہ سبب علت جب جمع ہو جاتے ہیں تو حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے مگر چھری کے بچے کے ہاتھ سے چھوٹ پڑنے کے مسئلے کا حکم سبب کی طرف مضاف ہے اور یہ استثنائے مذکور پر متفرع ہے اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ کوئی محرم کسی شخص کو محرم کا تھکار بتا دے جسکو وہ مار ڈالے یا مودع الودیت کسی کو جتا دے اور وہ اسے چرائے تو یہ بتا دینا اور جتا دینا بھی سبب محض ہے اور اسکا وہی حکم ہونا چاہیے جو چور کو مال کے بتا دینے کا حکم ہے اس کا

جواب مؤلف یوں دیتے ہیں۔ وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على اوديعه فصرقها

اودل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار

ترك الحفظ الواجب لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الدلالة لمحظور احرامه

مبذولة مسلط لطيف لبس لمخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة اذ اودع المودع كالمعلم

خلاف ہے یعنی جس شخص کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے اسے چور کو امانت کا حال بتلا دیا اور چور نے

چرا لیا یا محرم نے یعنی اس شخص نے جس نے حج کا احرام باندھا ہو اسے اس نے حرم کا شکار کھاری کو

بتلا دیا اور شکاری نے شکار کو مار ڈالا تو دونوں صورتوں میں ضمان آدے گا کیونکہ مودع پر

ضمان اس سبب سے ہے کہ اس نے حفاظت کو چھوڑ دیا جو اس کے ذمے واجب تھی اور بتلانے کے

سبب ضمان واجب نہیں اور محرم پر ضمان اس سبب سے ہے کہ شکار کا بتلانا اس کے احرام کے

ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو کا لگانا اور دھوسے ہوئے کپڑے کا پہننا اسکو ممنوع ہے۔

غرض ضمان یہاں بسبب ممنوع کام کرنے کے ہے بتلانے سے نہیں گوئی شکار کا بتلانا بسبب محرم

پر جزا اس وجہ سے واجب ہوگی کہ اسے اس امن کو توڑ ڈالا جو اس پر احرام کے باندھنے کی وجہ سے لازم

آئی تھی جیسا کہ مودع پر تاوان اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ اس حفاظت کو جو اس کے ذمے امانت

رکھنے کی وجہ سے لازم ہو گئی تھی ترک کر دیتا ہے۔ الا ان الجنایة انما تتم بحقیقة القتل

واما قبله فلا یوزل جوار اذا ارتفع اثر الجنایة بمذلة الا ندمال فی باب الجواحة مگر

محرم کے ذمے جنایت اسی وقت لگائی جائے گی کہ قتل یا یا جائے قتل شکار سے پہلے جنایت نہیں

پائی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ جنایت کا اثر باقی نہ رہے جس طرح زخم مندمل اور درست ہو جائے

اور اگر غیر محرم حرم کا شکار کسی شکاری کو بتلائے اور وہ اسکو مار ڈالے تو بتانے والے پر کچھ تاوان

واجب نہیں ہے کیونکہ محرم پر جزا احرام کی حالت میں امر ممنوع کرنے کی وجہ سے ہے اور دوسرے کا

بتلانا بسبب محض ہے اور بسبب محض سے تاوان لازم نہیں کیونکہ حرم کے شکار کا محفوظ

ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ آدمیوں سے دور ہے تاکہ اسکو غیر محرم کا بتا دینا نقص

امن سمجھا جائے بلکہ حرم کا شکار حرم محترم کی عقلم کے لیے محفوظ ہے پس حرم کے اندر شکار سے

نقص کرنا اموال ملوکہ موقوفہ کے تلف کرنے کے بمنزلے ہو گا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شکاری ملکر

حرم کا ایک فکار راستے میں تو سب پر ایک ہی جانور کا تادان لازم آتا ہے اور اُس کے متعدد ہونے کی وجہ سے متعدد تادان لازم نہیں آتے بخلاف اُس تادان کے جو حالت احرام کی وجہ سے واجب ہو تا ہے کہ اگر کوئی محرم ایک ہی فکار کو بتائیں تو علحدہ علحدہ ہر ایک پر تادان واجب احرام کے واجب ہو گا جیسا کہ اگر کوئی شخص مل کر عمدہ ایک آدمی کو مار ڈالتے ہیں تو سب پر قصاص مائد ہوتا ہو قد

لیکون السبب معنی العلة فیضاف الحكم الیه ومثاله فیما ثبتت العلة بالسبب فیكون

السبب معنی العلة لانه لما ثبتت العلة بالسبب فیكون السبب معنی علة العلة فیضاف الحكم الیه

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تب حکم اسکی طرف منسوب ہوتا ہے یہ زبان ہوتا ہے جہاں سبب کی وجہ سے علت پیدا ہو کیونکہ سبب علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی تو سبب علت علت کے معنی میں ہو گا اور حکم اسکی طرف منسوب ہو گا اور سبب سبب حقیقی نہ رہے گا بلکہ یعنی اس وجہ سے کہ سبب

جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اسکی طرف مضاف ہوتا ہو قلنا اذا اساق دابة فانلف شتبا

ضمن السائق والشاهد اذا انلف بشهادة مالا يظهر بطلانها بالرجوع ضمن لان

سواء الدابة یضاف الى السوق وقضاء القاضی یضاف الى الشهادة لانه لا یصح

ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار كالجور فی ذلك

بغیر ذہمۃ بفعل السائق طوائف خفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے چوپائے کو چلا یا اومانے دوڑ کر یا سینگ مار کر کسی شے کو ضائع کر دیا تو چلانے والا ضامن ہو گا اور گواہ نے جب

گواہی دے کر مال تلف کرایا اسکی گواہی کا دروغ ہونا ثابت ہوا اس طرح کہ اُسے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہو گا پہلی صورت میں چوپائے کا چلنا چلانے والے کی طرف منسوب ہے اور قاضی کا حکم گواہی کی طرف منسوب ہے کیونکہ مادل کی گواہی کے بعد حق امر کے ظاہر ہونے پر قاضی قضا کو نہیں چھوڑ سکتا

گویا وہ مجبور ہو گیا جس طرح جانور چوپایہ چلانے کے فعل سے مجبور ہوا پس جانور کا ہانکنا سبب اُسکے تلف کرنے کا اور یہ سبب علت کے معنی میں ہے جانور کے ہانکنے کو تلف کرنے میں کوئی اثر نہیں البتہ وہ

تلف کرنے کی طرف پہنچانے والا ہے علت دراصل جانور کا پاؤں سے روندنا ہے جو ہانکنے کی وجہ سے حادث ہوتا ہے پس اُسکے لیے علت کا حکم ہو گا کیونکہ حکم مضاف ہے علت کی طرف اور علت مضاف

ہے سبب کی طرف پس سبب حکم کے لیے محض علت العلۃ ہو گا عمل کے بدل کی طرف رجوع کر گیا نہ حرام

مباشرت کی طرف اور محل کا بدل دیت قیمت سے جو ہانکنے والے پر لازم آئے گی اگر آدمی مر گیا ہو گا تو اسکا  
کفارہ قتل و قصاص اس پر لازم نہ آئے گا اور نہ مقتول کی میراث سے مردم ہو گا کیونکہ دراصل قتل کرنے  
اور مار ڈالنے کا مرکب ہانکنے والا نہیں یہاں ایک صورت یہ بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ اگر گواہوں نے  
گواہی دی کہ خالد نے زید کو قتل کر ڈالا ہے اور قاضی نے اس گواہی کے ثبوت کی بنا پر زید کو قاتل  
سمجھ کر مردا ڈالا بعد اسکے گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو گواہوں پر بدیت لازم آئے گی یہ سب امام اعظم  
کا ہے اور شافعی کے نزدیک گواہ قصاص میں قتل کیے جائینگے ایضاً کی دلیل ہے کہ شہادت  
قصاص کے لیے موضوع نہیں ہے اور نہ اسے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ تحصیل قصاص کا  
ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی وہ ہے جو حکم میں اور گواہی میں واسطہ ہو اور وہ قتل حق کا ارتکاب  
ہے مگر گواہی علت کے معنی میں ہے کیونکہ قتل کی مباشرت گواہی کی طرف منسوب ہے اور اسی سے حادث  
ہوتی ہے اس جہت سے کہ دلی مقبول کو شہادت گزرنے کے قبل قصاص لینے کی کوئی سبیل نہ تھی پہلے  
شہادت تاوان محل کے واجب کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ قصاص کی جو مباشرت قتل کی خیر واسطہ  
گواہ جب گواہی سے پھر جائے گا تو اس پر بدیت واجب ہوگی جو محل قتل کا بدل ہے اور قصاص اس پر عائد  
نہو گا کیونکہ یہ مباشرت قتل کی جزا ہے اور قتل زید کا ارتکاب گواہ کی طرف سے وقوع میں نہیں آیا  
ہے بلکہ اس کی گواہی اس کے قتل کی طرف بذریعہ حکم حاکم اور نیز دلی کے قصاص کو مغیرہ ترجیح دینے کے  
تو دلی ہوئی ہے فرض کر دو اگر گواہی گزر جانے کے بعد حاکم حکم نہ دیتا یا دلی زید کو خون صاف کر دیتا  
تو وہ کب ارا جاتا اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جب گواہ گواہی سے پھر جانے کے وقت یہ کہیں کہ اس  
وقت میں اچھوٹی گواہی دی تھی اور ان کے طور و طریق سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہو کہ ان پر یہ امر  
بخوبی روشن تھا کہ ان کی جھوٹی گواہی دینے سے زید پر ضرر قصاص کا حکم جاری ہو گا تو ان پر زید کا  
قصاص وارد ہو گا کیونکہ سبب قوی کو جو قصاص کا بل کے ساتھ ظہور میں آیا ہو بمنزلے  
مباشرت قتل کے سمجھا جائے گا تا کہ زجر و توبیخ منتفی ہو اور آئندہ جھوٹے گواہوں کو نصیحت پہنچے  
جواب اسکا یہ ہے کہ قصاص کا بنی مالیت پر ہے اور مباشرت اور سبب کے درمیان میں کوئی مماثلت  
نہیں گو کہ سبب کتنا ہی قوی اور مؤکد ہو۔ ثم السبب قد یقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع  
على حقيقة العلة تیسیر الامر علی المکلف ویقسط به اعتبار العلة ویدار الحكم علی



السبب ومثاله فی الشرعیات النوم الکامل فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ویدار الانقراض علی کمال النوم بمرسب کبھی قائم مقام علت کا کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت علت سے اطلاع نہ ہو تاکہ مکلف پر یہ کام آسان ہو اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کا مدار سبب پر ہوتا ہے مثلاً سائل شرعیہ میں پوری نیند کا ہونا جب قائم مقام حدث کے ہوا تو حقیقت حدث کا اعتبار جاتا رہا بلکہ جب پوری نیند ثابت ہوئی تو وضو کے ثبوت جانے کا حکم لگایا گیا اور ریح کے خروج کا اعتبار نہیں کیا۔ نوم کا ریل طہارت کے جلتے رہنے کا سبب ہے اور اسکو علت کا قائم مقام بنا لیا ہے اور نیند کی حالت میں طہارت کے جاتے رہنے پر اطلاع تعذر ہے اور نیند میں جو مفارصل میں ڈھیلا بن آجاتا ہے اسلئے وہ وجوب حدث کا داعی ہے پس حدث کا وجوب نیند سے حادث ہو جائے گا اسلئے سبب داعی کو مدعو کا قائم مقام بنا لیا سبب داعی نیند ہے اور مدعو جاتا رہا طہارت لینے حدث۔ وکذا لک الخلوۃ الصحیحة لما اقيمت مقام الوطی سقط اعتبار حقيقة الوطی

فیدار الحكم علی صحة الخلوۃ فی حق کمال المحرم ولزوم العدة ای طرح خلوت صحیحہ قائم مقام وطی یعنی جماع کے ہوئی تو وطی کی حقیقت کا اعتبار احکام میں نہ رہا جب خلوت صحیحہ ہوگی تو کمال مہر لازم ہوگا اور اگر طلاق دی تو عدت لازم ہوگی خلوت صحیحہ کے بعد مرد جاے عورت سے صحبت کرے یا نہ کرے احکام جاری ہونگے۔ وکذا لک السفر لما اقيم مقام المشقة فی حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ویدار الحكم علی نفس السفر حتی ان السلطان لو طاف فی طواف مکنته بقصد مقداد السفر کان له الرخصة فی الاقطار والقصر ای طرح جب سفر حق رخصت میں قائم مقام مشقت کے کیا گیا تو مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اور نفس سفر بر حکم دائر ہوگا یہاں تک کہ بادشاہ اگر اپنے اطراف سلطنت میں سفر کی مقدار کے مطابق سفر کرے گا تو اسکو روزہ اقطار کرنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہوگی باوجودیکہ بادشاہ نہایت آرام سے سفر کرتا ہے اور مشقت اسکو بالکل نہیں پہنچتی۔ اور شہوت سے ہاتھ لگانے اور شہوے شرنگاہ کے دیکھنے کو صحبت کرنے کا قائم مقام بنایا گیا ہے اسی لیے ان سے بھی حرمت وادبی ثابت ہو جاتی ہے اور کبھی سبب داعی کی دلیل کو مدلول کا قائم مقام کیا جاتا ہے۔ دلیل اسے کہتے ہیں جسکے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جائے مثلاً شوہر اپنی بی بی کو کہے اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے

تو تجھکو طلاق سے اور وہ محبت رکھنے کا اقرار کرے تو یہ اقرار محبت کی دلیل ہو گا کیونکہ محبت ایک ایسی چیز ہے جس پر مطلع ہونے کے لیے کوئی ذریعہ بجز عورت کے بیان کے موجود نہیں ہے اس لیے حکم کا تعلق اپنی دلیل کے ساتھ ہو گا اور جب وہ خبر دے گی تو طلاق ثابت ہو جائے گی۔ دعوے کو مدعو کی جگہ قائم کرنے کی وجہ ضرورت یا حرج کا دفع کرنا ہوتا ہے یا احتیاط ہوتی ہے دفع ضرورت اور دفع حرج میں یہ فرق ہے کہ ضرورت میں اُس نے بد وقت مکن نہیں ہوتا جیسے محبت کہ اُس پر مطلع ہونا غیر کمال سے دل ایک ایسی چیز ہے جو ہمیشہ ایک حال پر قائم نہیں رہتا اُس کی خواہشات بڑھتی رہتی ہیں اس لیے پرانے دل کی بات کا حال غیر کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے بجز اس کے کہ محبت والا ہی خبر دے اس لیے ضرورت اس بات کو چاہتی ہے کہ محبت کی خبر کو محبت کا قائم مقام بنایا جائے اور حرج میں اُس نے بد وقت مکن ہوتا ہے جیسے سفر میں مشقت کا ہونا ایک ایسی چیز ہے کہ اُس پر اطلاع مکن ہے لیکن حکم کے اُس کی طرف منسوب کرنے میں حرج تھا اس لیے حرج کے دفع کرنے کی غرض سے سفر کو مشقت کا قائم مقام کر کے حکم کو سفر کی طرف مضاف کرتے ہیں اور عورت و مرد کا آپس میں شہوت سے ہاتھ لگانا یا بوسہ لینا یا شہوت سے شرمگاہ کی طرف دیکھنا جماع کے اسباب ہیں پس اگر انہی کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو انہی کو زنا کا قائم مقام سمجھا جائے گا اور اگر حالت احرام و اعتکاف میں اپنی زوجہ یا کینز کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو حرمت میں جماع کا قائم مقام ہو گا قدیمی غیلا السبب سبباً مجازاً اور کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب بولا جاتا ہے جیسے طلاق مشروط اور آزادی مشروط اور نذر مشروط کہ پہلی دونوں چیزیں جزا کے لیے اور تیسری چیز نذر کے لیے سبب مجازی ہے مثلاً شوہر اپنی منکوحہ سے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھکو طلاق ہے یا کسی شخص نے بون کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا بون کہا کہ اگر میرا بھائی آجائے تو میں روزہ رکھوں گا کیونکہ یہ چیزیں مطلق کے وقوع میں آنے سے قبل اسباب مجازی ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شرط بد جزا مترتب ہوتی ہے کہ شرط کے پورے ہونے سے طلاق و آزادی کا وقوع اور نذر کا لزوم دفع میں آجاتا ہے اور کبھی شرط پوری نہیں ہوتی اس لیے کہ مطلق کا وقوع ظہور میں نہیں آتا کیونکہ شرط کا وقوع میں آنا یقینی نہیں ہے پس کبھی یہ امور مطلقہ جزا سے ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے اور ہر ایک کے سبب مجازی ہونے کی یہی دلیل ہے منصف بھی ان الفاظ میں دلیل بیان کرتے ہیں۔ کالیمین یعنی سبباً للکفارة و اوفایست سبباً

فللحقیقة فان السبب لا ینافی وجود المسبب والیمین ینافی وجوب الکفارة فان  
 الکفارة انما تجب بالحنث وبه ینتهی الیمین وكذلك تعلیق الحكم بالشرط کالطلاق  
 والعتاق هی سببا وانذ لیس بسبب فللحقیقة لان الحكم انما یتثبت عند الشرط  
 والتعلیق ینتهی بوجود الشرط فلا یکون سببا مع وجود التنافی بینهما بیما قسم کما نا  
 کفارے کا سبب کہلاتا ہے حالانکہ فی الواقع قسم کفارے کا سبب نہیں کیونکہ سبب وجود و سبب کے  
 متنافی نہیں ہوتا اور قسم وجوب کفارہ کے متنافی ہے اس واسطے کہ کفارہ قسم کے توڑنے سے واجب  
 ہوتا ہے اور قسم اس وقت نہیں رہتی اسطرح شرط کے ساتھ حکم کے معلق کرنے کو سبب کہتے ہیں  
 مثلاً طلاق اور عتاق کو معلق کہا کرتے ہیں حالانکہ فی الواقع تعلیق سبب نہیں کیونکہ حکم شرط کے پائے  
 جانے پر پایا جاتا ہے اور تعلیق شرط کے موجود ہونے پر نہیں رہتی پس سبب نہوگی کیونکہ دونوں میں متناقضت  
 اور سبب مجازی دراصل وہ صیغہ ہے جو طلاق یا آزادی کی تعلیق پر دلالت کرتا ہے اور ان کا سبب  
 مجازی ہونا اس وقت تک ہے جب تک شرط وقوع میں نہیں آئی ہے اور شرط کے وقوع میں آنے کے بعد  
 یہ علل حقیقی بن جائینگے کیونکہ ہر ایک کے لیے اپنی جزا کے وقوع میں تاثیر ہوگی۔ اور اگر کوئی یون کے کذا  
 کی قسم میں اس سے نہیں بولوں گا تو یہ قسم کفارے کا سبب مجازی ہوگی کیونکہ قسم تو پر یعنی سجا ہونے  
 کے لیے مشروع ہوئی ہے پس قسم میں سجا ہونا کفارے کا باعث نہیں ہوتا کفارہ تو قسم کے توڑنے  
 کے لیے لازم آتا ہے مثلاً اسے نہیں بولنے کی قسم کھائی تھی اور پھر بولا تو کفارے کی علت قسم نہوگی بلکہ  
 قسم کا توڑنا اسکی علت ہوگی جو قسم میں سجا ہونے کی ضد ہے اور قسم میں سجا ہونا کفارے سے مانع ہو پھر  
 وہ کیسے کفارے کے ثبوت کی علت ہو سکتا ہے بلکہ اسکی علت وہی قسم میں سجا ہونا ہے کیونکہ یہ کفارے  
 میں مؤخر ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ اسباب ہیں علل کے منافی میں یہاں تک کہ وہ ملک کے ساتھ معلق  
 کرنے کو باطل قرار دیتے ہیں چنانچہ اگر کوئی مرد اجنبی عورت کو کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق  
 سے پاک کر دو عورت کہ میں اس سے نکاح کروں تو اسکو طلاق سے نواں دو دونوں صورتوں میں جب نکاح  
 کر لیا طلاق واقع نہوگی یا یہ کہنا کہ اگر میں اس غلام کو خرید کر دوں تو آزاد سے پھر اسکو خرید کر لیا تو قسم  
 نہ ٹوٹے گی بلکہ قسم باطل ہوگی کیونکہ وجود علت کے وقت ملک ثابت نہ تھی لہذا کفارے کا قبل جائز  
 ہونے کے دیدینا اسے درست ہے کہ تعیل وجود شرط سے قبل جبکہ سبب پایا جاتا ہو جائز ہے جیسا کہ

مال کی زکوٰۃ کا ٹکڑا برس پورا ہونے سے قبل اگر سبب زکوٰۃ یعنی نصاب پایا جاتا ہو تو جائز ہے۔ واضح  
 رسم کہ سبب مجازی میں سے معلق بالشرط کے لیے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے۔ حاصل مجاز نہیں ہے  
 کیونکہ من حیث الحکم وہ حقیقت ملت ہے اور امام زفر کے نزدیک وہ مجاز محض ہے اور یہ خلاف اس  
 مسئلے میں ظاہر ہوتا ہے کہ تنجیز یعنی بالفعل طلاق دیدینے سے پہلی تعلیق باطل ہو جاتی ہے یعنی شوہر  
 نے تین طلاقوں کو ایک شرط پر موقوف کیا اور پھر قبل وجود شرط کے تین طلاقیں اسی وقت دیدیں تو  
 پہلی شرط اس سے باطل ہو جائے گی اور بعد اسکے وہ عورت اگر حلالے کے بعد پھر اس خاندان کے باطل  
 آئی ادسب شرط متحقق ہوئی تو طلاق نہ پڑے گی مثال اسکی کہ زید نے اپنی زوجہ حمیمہ سے کہا کہ اگر تو گھر  
 میں جائے تو تجھ کو تین طلاقیں ہیں اور پھر حمیمہ کو تین طلاقیں بالفعل دیدیں اور حمیمہ نے بعد گزرنے  
 عدت کے بکر سے نکاح کیا اور بکر نے اس سے جماع کر کے پھر اسکو طلاق دیدی اور بعد گزرنے عدت  
 کے حمیمہ نے زید سے دوبارہ نکاح کر لیا اور اب حمیمہ گھر میں داخل ہوئی تو کچھ واقعہ ہو گا اور زفر  
 کہتے ہیں کہ تنجیز سے تعلیق باطل نہیں ہوتی۔ زفر اسکی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ تعلیق بالشرط میں مرد کا  
 یہ قول کہ تجھ کو طلاق سے مجاز محض ہے، اس میں حقیقت کا ذرا شائبہ نہیں یہ قول بے عمل کو جو فی الحال  
 موجود ہو اور جسکے بانی رہتے تک یہ باقی رسم نہیں چاہتا بلکہ عمل کے پیدا ہو جانے کا احتمال  
 کافی ہے اور وہ احتمال یہاں قائم ہے یعنی ممکن ہے کہ عورت حلالے کے بعد شوہر اقل کے نکاح میں  
 آجائے اور اس قول کا عمل یعنی نکاح متحقق ہو جائے وجہ اسکی یہ ہے کہ تعلیق کے لیے یہ ضرور ہو کہ جس  
 وقت شرط پائی جائے تو ملک نکاح بھی پائی جائے اور تعلیق کے وقت ملک کا پایا جانا ضرور نہیں کیونکہ  
 جو زمانہ شرط کے موجود ہونے کا ہے وہی زمانہ طلاق کے واقع ہونے کا ہے اور طلاق کا وقوع  
 ملک نکاح کا مقتضی ہوتا ہے اور تعلیق کو حالت تعلیق میں ملک نکاح کی طرف افتقار نہیں ہو مطلقاً  
 کہ شرط کے ساتھ معلق کرنا مجازاً قسم کہلاتا ہے اسکا عمل قسم کرنے والے کا ذمہ ہے اور یہ موجود ہے  
 پس جب وہ عورت حلالے کے بعد اسی شوہر کے پاس جس نے تنجیز سے قبل اسکو شرطیہ طلاق دی تھی  
 لڑت آئے تو اس زمانے کی شرطیہ طلاق اس زمانے کی شرطیہ طلاق ہو جائے گی گویا اسے نکاح ثانی کے  
 بعد اپنی زوجہ حمیمہ سے یہ کہا تھا کہ اگر تو گھر میں جائے تجھ کو تین طلاقیں ہیں پس اگر حمیمہ اب مکان میں  
 داخل ہوگی تو اس وقت طلاق پڑ جائے گی اور امام ابو حنیفہ یہ کہتے ہیں کہ شوہر نے جب تنجیز سے قبل

رحیمہ کو کہا تھا کہ تمھکو طلاق ہے نو یہ قول تعلیق کے وقت مجازی طور پر حسین حقیقت کا ثانیہ ہے موجود تھا تو اس قول کے لیے بالضرر درمحل بھی موجود ہو گا جیسا کہ سبب حقیقی کے لیے محل بالضرر موجود ہوتا ہو اور جبکہ تجیز کی وجہ سے وہ محل فوت ہو گیا تو شوہر کا یہ قول بھی کہ تمھکو طلاق ہو باقی نہ رہے گا کیونکہ شبہ یعنی مثل کے ساتھ اکثر مقامات پر طلب محل کی بابت احتیاطاً وہی رہنا ڈکایا جاتا ہے جو حقیقت کے ساتھ کیا جاتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ چونکہ عین حالت شرط میں شوہر کے اس قول کو کہ تمھکو طلاق ہے اقتضائے محل میں تجیز کے ساتھ مشابہت ہے اور جب تجیز کی وجہ سے محل فوت ہو جائیگا تو تعلیق بھی باطل ہو جائیگی زفر جو کہ اس ترقیق کو نہیں پہونچے تھے اس لیے انھوں نے مسئلہ مذکورہ بالا کو حسین تعلیق طلاق ملک نکاح کی طرف سے اس مسئلے پر قیاس کیا ہے حسین طلاق کی تعلیق غیر ملک کی طرف ہوتی ہے خلاصہ ایک آدمی نے اپنی منکوحہ کو تین طلائین دیر میں جس سے وہ اسبر حرام ہو گئی پھر اس مطلقہ سے وہ آدمی کے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تمھکو طلاق ہے ان دونوں مثالوں میں طلاق کی تعلیق غیر ملک کی طرف ہے کیونکہ نہ مطلقہ ثلثہ اسبر حلال ہے اور نہ اجنبی عورت اس کے نکاح میں ہے۔

### فصل

الاحکام الشرعیۃ متعلق باسبابها وذلك لان الواجب غیب غنا فلا بد من علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيفت الاحکام الى الاسباب احکام شرعیہ اسباب سے متعلق ہوتے ہیں کیونکہ وجوب ہمارے مقلون سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضرور ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچانے اور اس اعتبار سے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ فسیب وجوب لصلوة الوقت بدلیل ان الخطاب باداء الصلوة لا يتوجه قبل دخول الوقت وانما يتوجه بعد دخول الوقت الخطاب مثبت لوجوب الاداء ومعروف للعبد سبب لوجوب قبله پس سبب وجوب ناز کا وقت ہے اس دلیل سے کہ ناز کے ادا کرنے کا خطاب وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کا ثابت کرنے والا ہے اور بندے کے لیے سبب وجوب کو وجوب ادا ہے معلوم کرانے والا ہے مطلب یہ ہے کہ خطاب بندے کو یہ معلوم کرا دیتا ہے کہ وقت سبب نفس وجوب کا قبل وجوب ادا کے اور وجوب ادا نفس وجوب متصل ہوتا ہے کیونکہ وجوب خطاب کے ساتھ

ثابت ہوتا ہے اور نفس وجوب ثابت ہوتا ہے سبب اور سبب خطاب سے علحدہ چیز ہے کیونکہ سبب ثابت ہوتا ہے نفس وجوب سے اور خطاب اسکے بعد متوجہ ہوتا ہے اور سبب وجوب کو معلوم کرا رہا ہے

كقولنا اذ متن المبيع واذا نفقة المنكوحة ولا موجود يعرفه الصدمهنا الا دخول

الوقت فتبين ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من يتناول له الخطاب كالنائم والمغشى عليه جیسے ہمارا کہنا کہ ادا کر بیع کی قیمت ادا کر منکوحہ کا نفقہ یہاں قیمت بیع کرنے پر اور نفقہ نکاح کرنے پر واجب ہو جائے گا اگر ادا کرنا دونوں کا مطالبے پر لازم ہوگا یہاں کوئی ایسی علامت موجود نہیں جس کو بندہ پہچانے سوائے وقت کے داخل ہونے کے پس معلوم ہو گیا کہ وجوب وقت کے داخل ہونے سے ثابت ہو جاتا ہے دوم یہ کہ وجوب آپس پر بھی ثابت ہوتا ہے جسکو خطاب شامل نہیں جیسے سویا ہوا اور بے ہوش۔

یاد رکھو کہ نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے فقہاء کی اصطلاح میں وجوب فعل کی ایسی حالت کو کہتے ہیں جس کا تارک فوراً مذمت کا مستحق ہو جائے اور بعد میں عذاب کا سزا دار ہو اسی وجہ سے عامہ شافعیہ نے کہا ہے کہ وجوب بجا آوری فعل کے لازم ہو جانے کو کہتے ہیں پس وجوب کے بدون وجوب ادا کے کچھ بھی معنی نہیں ہو سکتے مطلب یہ ہے کہ فعل کا بجا لانا ادا اور قضا اور عادی سے عام ہے پس جس وقت سبب متحقق ہو اور فعل پایا جائے اور مانع نہ ہو تو وجوب ادا ضرور متحقق ہو گا یہاں تک کہ اسکا تارک گناہگار ہو گا اور اس پر قضا واجب ہوگی اور اگر وقت میں کوئی مانع شرعی یا عقلی موجود ہو گا جیسے حیض یا نیند وغیرہ تو مانع کے گزرنے تک وجوب میں تاخیر آجائے گی اور اسکے بعد مسئلے میں شافعیہ کے تین فریق ہو گئے ہیں جمہور شافعیہ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسرے زمانے میں فعل قضا ہے اس وجہ سے کہ قضا کے وجوب میں فی الجملہ وجوب کا پہلے پایا جانا معتبر ہے اور خاص اس شخص پر وجوب کا سابق ہو نا ضرور نہیں پس اس وجہ سے سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا ہو گا اور بیض شافعیہ کے نزدیک اس شخص پر وجوب کا سابق ہونا معتبر ہے تاکہ سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا نہ ٹھہرے بسبب عدم وجوب کے ان پر کیونکہ ان سے فعل کا ترک کرنا بالاجماع جائز ہے اور بیض شافعیہ ان پر وجوب کے قائل ہیں اور اس سے مراد ان کی یہ ہے کہ طلحہ سے مراد ہے کہ اگرچہ دوسرے فرد میں جو فعل وجوب قضا کے ایک شخص پر واسطے وجوب یا اسکے دوسرے شخص پر

سبب منعقد ہوا اور محل صالح ہو اور لزوم متحقق ہو اگر مانع نہ ہو اور انھوں نے نام اسکا وجوب و  
وجوب الادا رکھا ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں فقط تفسیر عبارت کا فرق ہے۔ اب حنفیہ کی رائے اس  
تحقیق کے متعلق سنو کہ ان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ وجوب اور وجوب ادا میں عبادت بنیہ میں کچھ  
بھی فرق نہیں یہاں تک کہ شیخ ابوالمعین نے نہایت زوردار الفاظ میں اسکی تردید کی ہو اور کہا ہو کہ اسکا  
استحاضہ بیان سے غنی ہے کیونکہ روزہ نام سے کھانے پینے اور صحبت جماع کے ترک کر دینے کا اور یہ کام بند  
کا ہے جب یہ کام حاصل ہو تو ادا بھی حاصل ہو گئی اگر یہ دونوں فعل علیحدہ علیحدہ قرار دیے جائیں تو روزہ  
دونوں کا فاعل قرار پائے گا ایک ان چیزوں کے ترک کرنے کا اور دوسرے اس ترک کے ادا کا اور یہی  
حال ہر فعل کے فاعل کا ہو گا کہ ایک تو وہ نفس نسل ہو گا اور دوسرے اسکا ادا کرنا اور یہ حکم پر عظیم ہو گا  
شارع نے ایسے شخص کے لیے جس پر نماز کا وقت آیا اور وہ سو رہا ہے میند کے دور ہو جانے کے بعد وہی وجوب  
کیا ہے جو اس وقت میں واجب کیا تھا بشرطیکہ میند فرائض خصوصہ کے ساتھ نہ ہو گریجے اور کافر کے باب میں  
ایسا واجب نہیں کیا اور اس میں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مالک و مختار ہے جو چاہتا ہے  
کہ اسے اور شایع نے اپنی ہر بانی و شفقت سے روزہ مریض و مسافر پر اس طرح واجب کیا ہو کہ انکو اسکے  
وقت میں اختیار دیدیا ہے کہ اگر خاص ماہ رمضان میں ادا کرنا اختیار کرینگے تو رمضان میں روزہ اپنی وجوب  
قرار پائے گا اور اگر صحت و اقامت تک اسکا رکھنا ملتوی کر دینگے تو اپنی روزہ صحت و اقامت کے بعد  
واجب ہو گا اور یہ واجب مالی کے خلاف ہے کیونکہ وہ ان دو چیز میں وجوب علیہ اور ادا علیہ چنانچہ  
واجب تو مالی ہے اور ادا فعل ہے جو مالی میں واقع ہوتا ہے اسی لیے دلی برائے اس کا ادا کرنا واجب  
جو بچے کے ذمے واجب الادا قرار پائے جیسے اسکے لیے کوئی کپڑا خریداجائے تو کپڑے کی قیمت دینا  
واجب ہوتی ہے اور بعض حنفیہ وجوب میں اور وجوب ادا میں فرق کرتے ہیں اس طرح کہ بیچ سے قیمت  
واجب ہوتی ہے اور مطالبے سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے دوسری عبارت میں قیمت کا نفس وجوب  
قریداری سے ہو جاتا ہے اور وجوب ادا مطالبے کے ساتھ ہوتا ہے اور سو اس قدر فرق کرنے کے اس سے  
زیادہ کچھ نہیں کہ اسے اور تفسیر اگر وہ ایسا ہے کہ جس نے اس مسئلے میں تحقیق و تفتیش سے کام لیا ہو ان میں  
سے صاحب کشف کی رائے یہ ہے کہ وجوب فعل ذہنی سے ذمہ داری پیدا ہو جانے کو تفسیر  
کہتے ہیں اور اس فعل کو عدم سے وجود خارجی کی طرف لانے کے لزوم کا نام وجوب ہے اور

ان دونوں صورتوں کے متنازع ہونے میں کوئی کلام نہیں اور صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ فعل یا مال کے ساتھ ذمہ دار ہو جانے کا نام نفس وجوب ہے اور اس ذمہ داری سے بری ہو جانے کا لزوم وجوب ادا کہلاتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ فعل کے دو معنی ہیں ایک مصدری یعنی ایقاع اور دوسرے معنی حاصل بالمصدر ہیں اور وہ ایک خاص حالت سے ہیں اس حالت کے وقوع کا لزوم نفس وجوب کہلاتا ہے اور اس کے ایقاع کا لزوم وجوب ادا نام پاتا ہے مثلاً نماز جو ایک ہیئت مخصوصہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے وضع ہوئی ہے جب اس کا وقت آتا ہے تو اس کا وقوع مکلف پر لازم ہو جاتا ہے اور یہی اس کا نفس وجوب ہے پس اس ہیئت مخصوصہ کا ایقاع وجوب ادا ہے تو وجوب ادا اس ہیئت کے ایقاع کے لازم ہونے سے مراد ہے اور وہ اول پر مبنی ہے کیونکہ وقت نے جو سبب داعی ہے اس ہیئت مخصوصہ کو واجب کیا ہے پھر اس وجوب کے ذریعہ سے اس ہیئت کا ایقاع واجب ہوا ہے پس پہلا وجوب ہیئت مخصوصہ سے متعلق ہے اور دوسرا اس ہیئت کے ادا کرنے اور عمل میں لانے سے اور اسی طرح مال کے اندر مال کا ذمہ ثابت ہونا نفس وجوب ہے اور اس کو حق دار کو حوالے کر دینے کا لزوم وجوب ادا ہے پس وجوب دونوں میں ہر ایک علیحدہ چیز کی صفت ہے اور اس وجہ سے ان میں منوی تفریق بخوبی ثابت ہوتی ہے اور پھر وجوب میں مفترق ہوتے ہیں اس طرح کہ نفس وجوب بدون وجوب ادا کے پایا جاتا ہے اور مثال اس کی عبادت بدنی میں سوئے ہوئے اور بھولے ہوئے کی نماز اور سفر و مریض کا روزہ ہے اس لیے یہاں حالت مخصوص یعنی نماز و روزہ کا وقوع لازم ہے کیونکہ سبب داعی بھی کہ وہ نماز کا وقت اور ماہ رمضان ہے موجود ہے اور عمل یعنی مکلف میں بھی نماز و روزہ کی قابلیت ہے مگر ان لوگوں پر نماز و روزہ کا ایقاع لازم نہیں کیونکہ یہاں خطاب معدوم ہے اس لیے کہ سویا ہوا اور بھولا ہوا خطاب کو سمجھتا ہی نہیں اور جو نہ سمجھے اس سے خطاب کرنا لغو ہے اور مریض و بیمار و جہال یعنی سفر و مرض کے دوسرے دنوں میں روزے کے ساتھ مخاطب ہیں مثال عبادت بدنی کی ہے اور عبادت مالی کی مثال نیت ہے کہ جب کوئی آدمی ایک شے کو خریدے اور ام موجود نہ ہو اور خریدار سے اس کی قیمت کو صاف بیان نہ کرے کہ اتنے کو یہ چیز مولیٰ تو اس قیمت خریدار کے ذمے واجب ہوتی ہے کیونکہ بیع بنی قیمت کے منعقد نہیں ہو سکتی اگر اس کا ادا کرنا بغیر لے کے واجب نہیں ہوتا۔ فلا وجوب قلیل وقت فکان ثابتاً بلغولاً لوقت



یہ تقریباً دو دنوں و جہوں پر سے مطلب یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں پس وجوب وقت کے قبل ہونے پر ثابت ہو گا کیونکہ وقت کا وجوب اس کے دخول پر موقوف ہے و بعد آئینی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وقت وجوب نماز کا سبب بھی ہے صرف غرض ہی نہیں اس لیے اس کی تقدیم واجب ہے اور تجدد کا بر سبیل تعاقب یا بدل کے داخل ہو نا سبب نہ یہ کہ پورا نفس وقت سبب ہے۔ ظہران الحجز الاول سبب للوجوب یعنی دلیل مذکور سے ثابت ہو گیا کہ جز اول وجوب کا سبب ہے پس وجوب کل وقت پر موقوف نہ ہو گا اگر ایسا نہ ہو تو وجوب ثابت نہ ہو سکے گا بعد گزرنے وقت کے پس نماز کا پڑھنا وقت میں تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ سبب کا تقدم سبب پر لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے مالا نہ سبب کے لیے ضرور ہے کہ سبب پر مقدم ہو۔ ثم بعد ذلك طهقان احدھا

نقل السببية من الجزء الاول الى الثاني اذا لم يود في الجزء الاول ثم الى الثالث والرابعة الى ان ينتهي الى آخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ و يعتبر حال العبد في ذلك الجزء و يعتبر صفة ذلك الجزء اذ رجبك یہ ثابت ہو چکا کہ جز اول سبب ہے تو اب یہ معلوم کرنا ضرور ہے کہ باقی اجزائے وقت کا سبب ہونا کیونکہ ہو گا اسکے لیے در طریق میں ایک ان میں سے مسببیت کا منتقل ہونا جز اول سے دوسرے جز تک جیکہ اجزاء اول میں نہ پائی جائے پھر دوسرے اور چوتھے جز تک یہاں تک کہ وقت آخر ہو پھر وہاں سے وجوب منتقل نہ ہو گا وہاں پائے جائے گا اور اس آخر جز میں بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائیگا اور اس جز کی جو نماز کا واجب کرنے والا نفس وجوب کے ساتھ ہے صفت کا خیال بھی کیا جائیگا پس اگر یہ جز کا بل ہو گا تو نماز کا بل طور پر وجوب ہو گی کیونکہ وجوب علت کی طرف مضاف ہے پس اس کے کمال کی وجہ سے کابل ہو گا اور اس کے نقصان کی وجہ سے ناقص ہو گا پھر اگر نماز بھی کابل طور پر ادا کی جائے گی تو صحیح ہو گی ورنہ فاسد ہو گی اور اگر یہ جز ناقص ہو گا تو نماز بھی ناقص طور پر واجب ہوئی پھر اگر اسے کابل طور پر ادا کیا جائے گا تو صحیح ہو گی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ ادا قدر وجوب سے ناقص نہیں ہوتی تو دبیان

اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا في اول الوقت بالغ في ذلك الجزء كان كافرا في اول الوقت مسلما في ذلك الجزء او كانت حائضا او نفلا ولو كانت طاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلوة ابرئہ مکلف کے حال کا اعتبار اس طرح ہے

کہ اگر وہ اڈل دقت میں تا بالغ تھا دقت کے پچھلے جز میں بالغ ہو گیا یا اڈل دقت میں کا فر تھا اس کے پچھلے  
 جز میں مسلمان ہو گیا یا عورت اڈل دقت میں کپڑوں سے یا نفاس سے غمی اس آخر دقت میں کپڑوں سے  
 اور نفاس سے پاک ہو گئی تو ان سب صورتوں میں نماز واجب ہو جائیگی کیونکہ وجوب اس جز میں ایسا جائیگا  
 اس سے متقل نہوگا علیٰ ہذا اجمیعہ صورحدوث اہلینہ فی الخلق اس طرح تمام صورتوں کا  
 حکم ہے جن میں آخر دقت میں الیت پیدا ہو اور علیٰ العکس بان یحدث حیض و نفاس او  
 حیضون مستوعب او اغناء و معتد فی ذلک الجزء سقطت عند الصلوۃ اور اس کے برعکس  
 حکم ہے جب دقت کے پچھلے جز میں عورت کو حیض یا نفاس آجائے یا ایک دن رات سے زیادہ دقت تک کسی  
 کو جنون ہو جائے یا بیہوشی لاحق ہو تو نماز راقط ہو جائے گی و لو کان مسافر فی ذلک الوقت مقیم  
 فی آخرہ یصلیٰ اربعاً اور اگر اڈل دقت میں سا فر تھا آخر دقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعت نماز  
 پڑھے و لو کان مقیم فی اڈل الوقت مسافر فی آخرہ یصلیٰ رکعتین اور اگر اڈل دقت میں  
 مقیم تھا آخر میں سا فر ہو گیا تو دو رکعت نماز پڑھے۔ و بیان اعتبار صنف ذلک الجزء ان ذلک  
 الجزء ان کان کاملاً مقفورت الوظیفۃ کاملۃ فلا ینخرج عن العہدۃ بآدابہا فی کلا وقت  
 المکروہ و ہتہ و مثالہ فیما یقال ان آخر الوقت فی الفجر کامل و انما ینصیر الوقت فاسداً  
 بطلوع الشمس و ذلک بعد خروج الوقت فیتقرر الواجب بوصف الکمال فاذا  
 طلعت الشمس اثناء الصلوۃ بطل الفرض لانہ لا ینکد انتقام الصلوۃ الا بوصف  
 انقضاء باعتبار الوقت و بیان اعتبار صنف دقت کا اس طرح ہے کہ اگر یہ آخری جز دقت  
 کامل ہے تو عبادت کامل ہی ادا کرنا ہوگی مگر وہ اوقات میں ادا کرنے سے راقط عن الذمہ نہیں  
 ہوگی مثلاً صبح کا آخری دقت کامل ہے جب آفتاب نکلتا ہے تو وقت فاسد ہو جاتا ہے تب  
 دقت نہیں رہتا اور واجب کامل ہی ادا کرنا پڑے گا اگر آفتاب اٹھتا ہے نماز میں نکل آیا تو وہ  
 نماز باطل ہوگی کیونکہ نماز کا اس موقع پر پورا کرنا ممکن نہوگا مگر نقصان کے ساتھ اور وہ درست  
 نہوگا اور بعض کے نزدیک طلوع شمس کی وجہ سے نماز کی فرضیت باطل ہو کر نفل بن جائے گی  
 بہر صورت فرض کو دوبارہ پڑھنا پڑے گا۔ و لو کان ذلک الجزء ناقصاً کما فی  
 صلوۃ صرف ان آخر الوقت دقت اخمرار الشمس والوقت عندہ فاسد فیتقرر

الوظیفۃ بصفتہ المنقصان ولهذا وجب لقول بلجواز عندہ مع فساد الوقت  
اور اگر وہ جز ناقص ہو مثلاً نماز عصر میں کہ آخر وقت میں بوجہ سورج میں سرخی آجانے کے وقت فاسد  
ہو جاتا ہے تو اس وقت میں نماز جائز ہے پس اگر عصر کی نماز میں سورج کے غروب ہو جانے کی وجہ سے  
فساد آگیا تو نماز باطل نہوگی کیونکہ واجب میں اور مودے میں مناسبت پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ  
ناقص واجب ہوئی تھی تو اسی طرح ناقص ادا بھی کی گئی اور صبح کی نماز میں یہ حکم اس واسطے نہیں کہ دوم  
وقت کامل میں شروع کی گئی تھی کیونکہ سورج کے نکلنے سے اقبل وقت کامل ہو گیا پس کیسی طرح کا نقصان  
نہیں تو نماز فجر کامل واجب ہوگی پھر جبکہ وقت میں سورج کے نکلنے سے فساد آگیا تو اب نماز فجر اس  
طرح ادا نہیں ہو سکتی جیسا کہ واجب ہوئی تھی اور اس وقت میں عبادت کرنے کی ممانعت آئی ہو اس لیے کہ  
اس وقت میں عبادت کرنا سورج پرستی سے مشابہت رکھتا ہے اور سورج کی عبادت طلوع کے بعد ہوتی  
ہے طلوع سے قبل نہیں ہوتی امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فجر طلوع سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ بخاریؒ  
سلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے پائی ایک رکعت صبح قبل  
اسکے کہ طلوع ہو آفتاب تو تحقیق اسے نماز صبح کی پائی اور جس شخص نے کہ ایک رکعت عصر پائی  
قبل اسکے کہ ڈوبے آفتاب تو تحقیق اسے عصر کی نماز پائی خفیہ اسکا جواب یوں دیجئے ہن کہ آنحضرتؐ  
نے آفتاب کے طلوع و غروب کے وقت اور جس وقت میں دوپہر ہو نماز کی ممانعت کی ہے چنانچہ عقبہ  
بن عامرؓ سے صبح سلم وغیرہ بن مروی ہے کہ تین وقت ہیں جن میں نماز بڑھنے سے اور  
مردوں کو دفن کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو منع کرتے تھے ایک جب کہ  
آفتاب طلوع کرے یہاں تک کہ بلند ہو جائے اور جس وقت میں دوپہر ہو یہاں تک کہ زوال  
ہو آفتاب کا اور جب کہ ڈوبتا ہو یہاں تک کہ ڈوب جائے اور مؤطا میں ہے کہ منع کیا حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے ان ساعتوں میں ظاہر ہے کہ نہی کی حدیث اجازت کی حدیث کے  
معارض ہے تو ایسی حالت میں قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس نے اجازت کی حدیث کو نماز عصر  
میں ترجیح دی اور حدیث ممانعت کو نماز فجر میں اور دوسری نماز میں ان تینوں وقتوں میں احادیث  
نہی کی وجہ سے ناجائز ہیں کیونکہ ان کے باب میں کوئی حدیث احادیث نہی کی معارض نہیں کرتی

الثانی ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سبباً لا على طريق الاستقراء القول

بہ قولہ باطل السببۃ الثانیۃ باستیوع و سراطین یہ سہ کہ اجزائے وقت کے تمام  
جو سبب قرار پائیں نہ بطور انتقال کے کہ اول جز سے سببیت دوسرے جز کی طرف منتقل ہو کیونکہ  
امین سبب شرعی کا ابطال ہے کیونکہ پہلا جز جبکہ شرع کی طرف سبب مقرر ہو گیا تو وہ نفس وجوب کا  
قائدہ دیکھا اور جب اس سے سبب کے انتقال کو مانا جائے گا تو سببیت باطل ہو جائے گی اور  
یہ ناجائز ہے اس طریق پر یہ اعتراض وارد ہے کہ جبکہ ہر جزا جزائے وقت سے سبب ہو گا تو ہر جز سے  
ایک واجب ثابت ہو گا اور اس طرح واجبات المضاعف ہو جائیں گے حالانکہ یہ خلاف مہصف  
اسکامابیون دیتے ہیں ولا یلزم علی هذا تضاعف الواجب فان الجزء الشان

انما اثبت عین ما قبلہ الجزء الاول فکان من باب توافد العلل و کثرت الشہود  
فی باب الخصومات یعنی اس سے واجب کا مضاعف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزو ثانی نے  
وہی ثابت کیا ہے جو جزو اول نے ثابت کیا تھا اسکی مثال ایسی ہے کہ ایک سلول کے واسطے  
طون کا مترادف ہونا اور دو دن میں گواہوں کا زیادہ ہونا پس باب متعددین تو ہون  
واجب تو ایک ہے پھر تضاعف واجبات کب لازم آئیگا۔ وسبب وجوب الصوم شہود

الشہر لتوجہ الخطاب عند شہود الشہد و اضافة الصوم الیہ اور روزہ رمضان  
کے فرض ہونے کا سبب احیام کے ظاہر ہونے پر خطاب انکی کا متوجہ ہونا اور روزے کا  
اسکی طرف نسب ہونا ہے چنانچہ رمضان کا روزہ کہلاتا ہے کیونکہ اضافت میں اصل یہ ہے  
کہ رمضان الیہ مصاف کے لیے سبب ہو اس لیے کہ اضافت اختصاص کے لیے ہے اور ہر ثابت  
میں اصل کمال ہے اور کمال اختصاص کا سبب و سبب میں یہ ہے کہ سبب سبب کے ساتھ  
ثابت ہوتا ہے اور اضافت نسبت سے اور کامل نسبت وہ ہے جو حکم کو سبب کی طرف حاصل ہوئی  
ہے کیونکہ وہ اسکی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ وسبب وجوب الزکوۃ ملک المصاب النما  
لحقیقۃ او حکماً اور زکوۃ کے واجب ہونے کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب  
کو مقدار ہو اور بڑھنے والا ہو اور یہ بڑھنا اسکا حقیقۃ ہو یا حکماً مثلاً سونا اور چاندی کہ اگرچہ  
میں ان پر برس گزر جائے لیکن یہ دونوں چیزیں بڑھنے والے مال کے حکم میں ہیں کیونکہ اگر  
تجارت پر رکھی مالیت زیادہ ہو جاتی اور حکماً بڑھنے میں سال کا مال پر گزرنا بھی داخل ہے

کیونکہ اس عرصے میں اسکو کسی ذریعہ سے بڑھا نا ممکن تھا کیونکہ سال بھر میں چار فصلیں ہوتی ہیں اور یہ مدت کامل ہے اس میں مال کے بڑھانے کا پورا پورا موقع حاصل ہو جس فصل میں جس چیز سے نفع متصور ہو مال کو اس میں لگا سکتا ہے اسی طرح جو پایون وغیرہ سے نسل کشی کر کے ان میں ترقی دے سکتا ہے پس سال بھر ہونا حقیقی کا قائم مقام قرار دیا گیا اور حقیقی طور پر ہوا ایسے نہ سمجھا گیا کہ اس میں یہ تعین نہیں کر یقیناً بڑھ جاتا یا ایسے اسکو نو حکمی کہا کہ اس میں مال کے بڑھنے میں کسی قدر کمی تھی ہے اور مال کو ایسے زکوٰۃ کا سبب مانا گیا ہے کہ زکوٰۃ مال کی طرف مضاف ہوتی ہے چنانچہ مالکی زکوٰۃ کہتے ہیں پس اس وجہ سے نصاب پر مالک ہو تا زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہو گا۔ و باعتبار

وجوب السبب جازا التجیل فی باب الا داء ۶۰ اور باعتبار وجوب سبب کے زکوٰۃ کا پیشگی دیدینا جائز ہے اور اس طرح زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کہ جب سبب موجود ہو جاتا ہے تو سبب بھی اس کے بعد ظہور میں آ جاتا ہے اور جبکہ مال نصاب کا مالک ہو گیا جو اسے زکوٰۃ کا سبب ہے تو برس روز اس پر گزرنے سے ادا کرنا جائز ہو گا اگر یہ کہا جائے کہ زکوٰۃ کا سبب بڑھنے والے مال پر مالک ہونا ہے تو سال گزرنے سے قبل وہ بڑھنے والا نہ سمجھا جائے گا اس صورت میں سال گزرنے سے قبل سبب موجود نہ ہو گا جواب اسکا یہ ہے کہ نصاب کا وجود زکوٰۃ کا سبب ہے اور مال کا بڑھنا زکوٰۃ

کی شرط ہے۔ وسبب وجوب الحج البیت لاضافته الی البیت وعدم تکرار الوطیفة فی الحکم اور حج کے فرض ہونے کا سبب بیت یعنی کعبہ ہے جسکی طرف حج کی اضافت ہے وہ یہی ہے اور تمام عمر میں ایک ہی دفعہ حج کرنا فرض ہے مگر کرنا نہیں بڑھتا بخلاف نماز اور زکوٰۃ اور روزہ کے کہ ان عبادات کا دوام اپنے اسباب پر مبنی ہے جب سبب میں تکرار آتی ہے تو اسکا سبب بھی مکرر ہو جاتا ہے مثلاً جب نماز کا وقت آئے گا تو نماز واجب ہوگی اور جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاند ہی سونے اور برائے اور تجارت کے مالوں پر جب حاجت اصلی سے زائد ہوں اور نصاب کے موافق ہوں اور تصرف میں مالک آزاد اور مائل ابن مسلمان کے ہوں ایک سال گزر جائے گا تو زکوٰۃ کا دینا واجب ہوگا برخلاف حج کے کہ اسکا سبب یعنی کعبہ جو کہ ایک ہی جبر ہے اس میں تکرار کی گنجائش نہیں ہے

سبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے۔ و علی هذا الوجه قبل و

نیوب ذلک عن حجة الاسلام بوجود السبب اس واسطے اگر زاد اور اولیٰ کی استطاعت سے پہلے کسی نے حج کر لیا تو وہ حج اسلام کے قائم مقام ہو جائیگا کیونکہ سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے وہ اور یہ سبب اس بات کے کہ حج کا سبب تمامہ کسب کے پائے جانے کی وجہ سے مقدم ہو فارقہ الزکوٰۃ قبل وجود النصاب لعدم السبب نصاب پہلے ادائے زکوٰۃ کا مسئلہ حج کے مسئلے سے جدا ہو گیا جب نصاب موجود نہیں تو سبب بھی موجود نہیں اور اس وجہ سے نصاب کا مالک نہونے سے پیشتر زکوٰۃ دے نہیں۔ وسبب وجوب صدقة الفطر اس یونہ ویلی علیہ باعتبار

السبب یجوز التخیل حتی جازا اذا قبل یوم الفطر اور وجوب صدقة فطر کا سبب ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں کا موجود ہونا ہے جن کے خرچے کا دوزمہ دار اور متولی ہو اس واسطے فطر کے دن سے پہلے صدقہ فطر کا ادا کرنا جائز ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت فطر کی طرف سے اس سے معلوم ہوا کہ وقت الفطر اسکا سبب ہے جیسا کہ شاخص کہتے ہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ فطر شرط ہے سبب نہیں اور سبب بغیر اس شرط کے عمل نہیں کرتا اور صدقہ فطر جو اضافت کے ساتھ ہوتے ہیں یہ اضافت بطور مجاز کے ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت کو فطر کی طرف مجاز کیونکر قرار دیا جاتا ہے جبکہ کلام میں حقیقت اصل ہوتی ہے اس لیے صدقے کی اضافت فطر کی طرف بھی حقیقی ماننا جائز ہے نہ مجازی تو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ جبکہ ہم نے یہ دیکھا کہ اشخاص جنہ بڑھتے جاتے ہیں انہی صدقہ بڑھتا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ اشخاص کا ہونا سبب صدقے کا اگرچہ صدقے کی اضافت فطر کی طرف اس بات کو چاہتی ہے کہ یہی سبب ہو کیونکہ اضافت میں ہی اصل ہے مگر جبکہ ہم نے یہ دیکھا کہ اضافت میں استعارے اور مجاز کا بھی احتمال ہوتا ہے کیونکہ کلام کی جنس سے ہے اور صدقے کا بڑھ جانا اشخاص کے بڑھ جانے پر اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بغیر سبب کے ہو تو اس لیے اضافت کو اضافت مجازی بضرورت ماننا پڑا وسبب وجوب اعتساک الارضی انما مية جقيقة الدیہ اور سبب وجوب عشر کا زمین کا نوے حقیقی سے یعنی زمین کی پیداوار کا

ان حصہ اسکی پیداوار کے اعتبار پر ہے وسبب وجوب الخواج الا الارضی الصالحہ قابل نکانت نامیہ حکما اور سبب وجوب خراج کا ایسی زمینوں کا ہونا ہے جو کھیتی کے کلنا نامیہ ہو گی مطلب یہ ہے کہ خراج نوے عکس کے اعتبار سے ہے اور نوے عکس

یہ ہے کہ زراعت کرنے اور زمین سے نفع حاصل کرنے پر قدرت ہو اس صورت میں اگر زمین بڑی  
 رہے گی اور زمین کچھ پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی یا آفت ارضی و ساری کے سبب  
 کچھ پیدا نہ ہو گا تب خراج لیا جائے گا جس خراج زمین کی پیداوار پر منحصر نہیں بلکہ زمین نوے علی  
 کفایت کرتا ہے اور اسی واسطے وہ نقدی کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی پیداوار کے عوض میں  
 نقدی لی جاتی ہے اور عشر میں جو کچھ واجب ہوتا ہے وہ زمین کے آگے ہوئے میں کا ایک جز  
 ہوتا ہے و سبب وجوب الوضوء الصلوۃ عند البعض و لهذا وجوب الوضوء علی

من وجبت علیہ الصلوۃ ولا وضوء علی من کما صلوۃ علیہ و قال البعض سبب وجوب  
 الحد ث وجوب الصلوۃ مشروط و قد روی عن محمد ذلک فضا و سبب وجوب وضو کا  
 بعض کے نزدیک نماز ہے اسی لیے وضو اسی پر واجب ہو تا ہے جیسے نماز واجب ہوتی ہو اور جیسے نماز  
 واجب نہیں اسی پر وضو بھی واجب نہیں ہے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ وضو کے واجب ہونے کا سبب  
 وضو کا ٹوٹ جانا ہے اور نماز کا فرض ہونا اسکی شرط ہے سبب نہیں اور یہی امام محمد سے بصرحت  
 منقول ہے اور یہ صحیح نہیں اس لیے کہنے کا سبب وہ ہوتا ہے جو اسکی طرف پہنچانے والا ہو وضو کا  
 ٹوٹنا پاکی کا درہ ہوتا ہے اور جو چیز کسی شے کو در کرتی ہے وہ اسکی طرف پہنچانے والی نہیں  
 ہوتی پھر وضو کا ٹوٹنا وضو کا سبب کیسے ہو سکتا ہے و سبب وجوب غسل الجوف و النفا

و الجنابة اور نہانے کے واجب ہونے کا سبب حیض و نفاس در جنابت حیض اس خون کو  
 کہتے ہیں جو ایسی بالائے عورت کے رحم سے بہے جو مرض سے سلامت ہو اور سن ناامیدی کو بھی نہ پہنچے  
 اور عورت کم سے کم بالغ ہو اس کی عمر میں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو خون رحم سے نہوگا اسکو  
 حیض نہ کہیں گے اسی طرح جو خون نو برس سے قبل آئے گا اور ایسا ہی جو بیاری سے آئے گا  
 حیض نہیں اور جو خون ہمیشہ جاری رہے اس میں سے بعض خون حیض سے ہو گا اور بعض بیاری سے  
 جس کا نام استحاضہ ہے اور جو خون بعد جننے کے عورت کو آتا ہے اسکو نفاس کہتے ہیں وہ بھی حیض  
 میں داخل نہیں ہے اور سن اباس یعنی ناامیدی بعض کے نزدیک ساٹھ برس ہیں اور بعض کے  
 نزدیک پچیس برس اور کم مدت حیض کی تین دن ہیں اور اکثر مدت دس دن ہیں اور امام ابو ہریرہ کے  
 نزدیک کم مدت دو دن اور اکثر حصہ تیس دن کا ہے اور امام شافعی کے نزدیک کم مدت ایک دن

اور اکثر مدت پندرہ دن ہیں اور نفاس کی کم مدت کی حد نہیں اور اکثر مدت ایک چالیس دن ہیں اور جنابت سے مراد نجاست کبریٰ ہے اور وہ منی کے انزال کے ساتھ ہوتی ہے اور جو کچھ اسکے کم میں ہے وہ بھی اس میں داخل ہے۔

## فصل

قال القاضي الامام ابو زيد المانع اربعة اقسام قاضی امام ابو زید نے کہا ہے کہ علت کے موانع چار ہیں اور میں پانچ ذکر کروں گا۔ مایعہ اعتقادا لعلہ ایک وہ مانع ہے جسکی وجہ سے ملت کا انعقاد ہی ممنوع ہو جاتا ہے و مانع مینعہ تمامھا و سراوہ مانع ہے کہ بالفصل علت کے حکم میں تاخیر کرنے کو منع کرتا ہے اور علت کو تمام نہیں ہونے دیتا۔ و مانع مینعہ ابتداء الحكم سراوہ مانع ہے کہ ملت کے ابتدا سے حکم کو منع کرتا ہے و مانع مینعہ د و اسے چھوڑتا ہے و مانع ہے کہ ملت کے حکم کے دائمی ہونے کو مانع آتا ہے گو ابتدا و حکم ثابت ہو جاتا ہے ملت کے حکم کو لازم نہیں ہونے دیتا۔ و نظیر الاول بیع اللحم والمیتة والدم فان عدم الحلیة مینعہ انعقاد التصرف علیہ کافادۃ الحكم پہلی قسم کی مثال آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے کہ بوجہ محل بیع نہ ہونے کے یہاں انعقاد ملت نہیں پایا جاتا پس نتیجہ بیع حاصل نہوگا یعنی ملک نہ پہونچے گی کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں کیونکہ ان سے تول نہیں ہوتا اور بیع کے منعقد ہونے کے لیے بیع کا مال ہونا شرط ہے اس لیے کہ بیع مال کو مال سے بدلنے کو کہتے ہیں پس جو چیز کا مال نہیں اسکی بیع بھی جائز نہیں اور جبکہ آزاد اور مردار اور خون مال نہیں تو ان میں ایجاب و قبول کا تصرف بھی افادہ حکم کے لیے ملت منعقد نہیں ہو سکتا۔ و علیٰ هذا سائر التعلیقات عندنا فان التعلیق مینعہ انعقاد التصرف علیہ قبل وجود الشرط اس طرح خفیہ کے نزدیک تمام تعلیقات کا حکم ہے کہ نہ تعلیق انعقاد تصرف کو روکتی ہے و جو شرط سے پہلے اسکو ملت نہیں ہونے دیتی تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط اسے کہتے ہیں کہ جسکے ساتھ کسی شے کا وجود معلق کیا جائے نہ وجوب اور اسکی ماہیت سے خارج ہو اور شرط کبھی حقیقی ہوتی ہے اور ردیہ ہے کہ شے اس پر عقلاً موقوف ہو یا شارع کے حکم سے موقوف ہو یہاں تک کہ حکم بدون اسکے صحیح نہو جیسے گواہ نکاح کے لیے شرط ہیں کہ بدون گواہوں کے نکاح صحیح نہیں ہوتا یا حکم بغیر اسکے



بوجہ متعدّد ہونے شرط کے صحیح ہو جیسے وضو نماز کے لیے شرط ہے لیکن کبھی بوجہ مذکور کے وضو نہاری کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اور تیمم اسکا خلیفہ بن جاتا ہے اور کبھی جعلی ہوتی ہے اور وہ معلق کرنا ایک نئے کام ہے دوسری شے کے ساتھ جیسے طلاق کو کسی شے پر مقید کرنا مثلاً شوہر اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھکو طلاق ہے یا آزادی کو کسی چیز پر مشروط کرنا مثلاً لون کے کہ جس روز زمین گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہوں شرط جعلی شرط حقیقی کی طرح نہیں ہے کیونکہ جب تک مکلف اسکو شرط نہ بنائے اس میں صلاحیت حکم کی نہیں ہوتی کیونکہ بدون شرط کے حکم کا صحیح ہونا شرط حقیقی و جعلی دونوں میں مشترک ہے اور فرق دونوں میں اس قدر ہے کہ حقیقی وہ ہے جس پر حکم عقل یا شرع کی رو سے موقوف ہو مکلف کے کام کو اس میں دخل نہوا در جعلی وہ جو ایسی نہ ہو بلکہ اس پر حکم شرعاً مکلف کے شرط بنانے کی وجہ سے موقوف ہو علیٰ ما ذکرنا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی علت اس وقت تک نہیں بنتی جب تک شرط نہ پائی جائے پس اس کے نزدیک معلق بالشرط وجوہ شرط کے وقت علت بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا اور شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال علت ہو جاتا ہے شرط کے موجود ہونے پر موقوف نہیں رہتا مگر اتنا ضرور ہے کہ شرط کا عدم حکم کے وقوع میں آنے کو مانع نہ آئے

ولهذا لو حلف لا يطلق امواته فعلق طلاق امواته بدخول الدار لا یحنت ابداً  
اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا پھر تعلیق مکان میں دخول کے ساتھ کر دی یعنی کہد یا کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے تو اس تعلیق سے حانت نہیں ہوگا قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ تعلیق نہیں پائی گئی کیونکہ محصل موجود نہیں ہے کیونکہ ایجاب اس حالت میں علت بنتا ہے جبکہ ایسے شخص سے جو اسکی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اسکی اہلیت رکھتا ہو پس جب تک ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اسکی علت نہیں بنے گا جیسے ایجاب ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جائے جو اسکا محل نہ ہو تو زبان بھی علت نہیں ہو سکتا مثلاً ایست کو یا جانور کو طلاق دی جائے تو یہ دونوں ایجاب کا محل نہیں اس لیے ایجاب یہاں حکم میں وقوع طلاق کی علت بھی نہیں ہو سکے گا اور زوجہ اگرچہ ایجاب طلاق کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا  
اور صرف تعلیق طلاق نہیں ہے پس اس وجہ سے حانت نہوگا۔ ومثالا لثانی هلاک النصاب

فی ثناء الطول دوسری قسم کی مثال مال نصاب کا برس دن گزرنے سے پیشتر برباد ہو جانا ہو کہ  
یہ امر علت کے تمام ہونے کو مانع ہے کیونکہ مال نصاب کا سال بھر رہنا وجوب زکوٰۃ کی علت ہے یہی  
وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال نصاب پر برس دن گزرنے سے پیشتر ہی زکوٰۃ نکالے تو جائز ہو مگر علت  
تمام اُسی وقت ہوتی ہے جبکہ برس دن گزر جائے پس برس دن کی مدت کے اندر اس کا ہلاک ہو جانا  
مانع سے علت کے تمام ہونے کا امتناع احد الشاہدین عن الشہادۃ اسی قبیل سے ہے  
یہ بھی کہ ایک گواہ کی گواہی گزر جانے کے بعد دوسرا گواہ اسے شہادت سے انکار کر جائے تو اس کا  
انکار کر دینا علت کے تمام ہونے کو مانع ہو گا کیونکہ دو شاہدوں کی شہادت وجوب حکم کی علت  
ہوتی ہے مگر یہ علت تمام اُس وقت ہوتی ہے کہ شہادت اکٹھے دو دنوں شاہدوں کی طرف سے گزرے  
پس ان میں سے ایک کا امتناع علت کے تمام ہونے کو مانع ہو ورنہ منقطع العقد اسی طرح کسی  
شخص نے کسی شخص سے عقد بیع کیا اور اس میں سے نصف کو لوٹا دیا تو یہ امر بھی علت کے تمام ہونے  
کو مانع ہے و مثال الثالث البیع بشرط الخیار تیسری قسم کی مثال یہ ہے کہ بائع کا اختیار  
بیع پر مشتری کی ملک کے مدت خیار تک ثابت ہونے کو مانع ہے مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت  
ایجاب وقبول سے جو محل بیع میں موجود ہے مگر اسکی تاخیر بائع کا اختیار منتفی ہونے تک متوقف  
رہتی ہے اور جب بائع کے اختیار کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو ملک اصل سے ثابت ہوتی ہے  
پس شرط خیار بائع مانع سے جو ابتداء سے حکم کو منع کرتی ہو و بقاء الوقت فی حق صاحب العقد  
اور صاحب عذر کے واسطے عذر کا باقی رہنا بھی اسکی مثال ہے کیونکہ جب تک وقت باقی رہے گا  
و ضو نہیں لٹے گا کیونکہ وجود عذر کا صاحب عذر سے علت ہے طہارت کے جلتے رہنے کی یا طہارت  
کے واجب ہو جانے کی مگر وقت کا ابھی باقی ہونا اس کے حق میں طہارت کے جلتے رہنے یا اُس کے  
واجب ہونے کو مانع ہے و مثال الرابع خیار البلوغ جو چوتھی قسم کی مثال خیار بلوغ ہے یعنی صغیر  
لڑکی یا صغیر لڑکے کو بائع ہو جانے کے بعد اپنے نکاح کے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل ہو جانا بھی  
جبکہ سوا باپ اور مادا کے کسی اور ولی نے نکاح کر دیا ہو تو اُس لڑکی یا لڑکے کو جائز ہو کہ جب بائع  
ہوں نکاح کو فسخ کر دین اگر وہ نکاح کو پہلے سے جانتے تھے اور اگر نکاح کی اُن کو خبر نہ تھی و بعد بلوغ  
کے خبر ہوئی تو جس وقت خبر ہوئی اُس وقت بھی جائز ہے کہ نکاح فسخ کریں والعنف اور یہ بھی

اسی قبیل سے ہے کہ کنیز کا نکاح مالک نے کر دیا ہو اور جب وہ اسکو آزاد کر دے تو کنیز کو اختیار ہے کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے لڑکے اور لڑکی کا بائع ہو جانا اور کنیز کا آزاد ہونا دوام نکاح کا مانع ہے۔ رد الدویۃ اسی قبیل سے ہے مشتری کو بیع کے دیکھنے کا اعتبار حاصل ہوتا کہ جس چیز کو مشتری نے نہ دیکھا اور اسکو بغیر دیکھے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ بعد دیکھنے کے چلے گا تو بیع کو باقی رکھے گا اور چاہے گا تو فسخ کر دے گا تو اسکو اختیار ہے کہ دیکھنے کے بعد چاہے تو ان دامون کو خرید لے یا واپس کر دیے اگرچہ قبل دیکھنے کے رہی ہو چکا ہے پس خیار ردیت کی وجہ سے ایسے حکم کو دوام نہیں ہوتا گو یا کہ یہ حکم ابتداً ثابت ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مشتری سے بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ بغیر حاکم کے پاس رجوع کیے ہوئے اور بغیر رضامندی بائع کے بیع کو فسخ کر دے جب تک کہ بعد دیکھنے کے کوئی ایسی بات نہ کہے یا کوئی فعل ایسا نہ کرے جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو عدم الکفولۃ اور خاوند کا غیر کفو ہونا بھی اسی قاعدے کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی عورت ایسے شخص سے جو اس کا کفو یعنی ہمسر و برابر نہ ہو نکاح کرے تو ولی خاوند کو بی بی سے جدا کر دیگا۔ والاندمال فی باب الجراحات علی هذا الاصل اور جراحات کے معاملے میں زخم کا نہ بھرنا بھی اسی قاعدے سے متعلق ہے اندام الیسا مانس ہے کہ وہ دیت جراحات کے دوام حکم کو منہ کرنا ہے چنانچہ جب کوئی آدمی کسی آدمی کو زخمی کر دیتا ہو تو زخمی کے انجام کار کی طرف نظر رکھی جاتی ہے اگر اس زخم کی وجہ سے وہ مر گیا تو زخمی کرنے والے پر قصاص آتا ہے اگر زخم اچھا ہو گیا اور کچھ اڑا سکا باقی نہ رہا تو اسکا اعتبار حق دیت میں باقی نہ رہے گا اگرچہ حق تغزیہ میں اسکا اعتبار باقی ہو گا یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دعویٰ کرنا واجب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ڈاکٹر یا جراح کی فیس درودادن کی قیمت واجب آئے گی وهذا علی اعتبار جواد تخصیص لعلۃ الشرعیۃ فاما علی قول من لا یقول بجلو تخصیص لعلۃ فالمانع عندہ ثلاثۃ اختتام مانع مینع ابتداء العلة ومانع مینع تمامہ ومانع بینہ دوام الحكم واما عند قلم العلة فثبت الحكم لا محالة وعلی هذا کل ما جعل الفریق الاول مانعاً لثبوت الحكم جعله الفریق الثانی مانعاً لتمام العلة وعلی هذا الاصل یدور الکلام بین الفریقین۔ اور یہ جو تھی قسم اس اعتبار سے ہے

کہ علت شرعیہ کی تخصیص کرنا جائز ہے اور جو مال علت کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں اس کے نزدیک مانع تین قسم کے ہیں ایک وہ جو ابتداء سے علت کو مانع ہو دوم وہ جو تمام علت کو مانع ہو سوم وہ جو ردائے حکم کو مانع ہو اور جب علت پوری ہوگی تو ضرور حکم ثابت ہو جائیگا اس پر یہ کہا جائیگا کہ جسکو فریق اول نے مانع ثبوت حکم مقرر کیا ہے اسکو فریق ثانی نے مانع تمام علت قرار دیا ہے اسی قسم سے فریقین میں کلام دائر ہے۔ فائدہ: بانچوان وہ مانع ہے کہ جو علت کو لازم نہیں ہونے دیتا نظیر اسکی یہ ہے کہ بائع و مشتری باہم یہ وعدہ کریں کہ اگر بیع میں عیب نکلے تو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار ہے سو ایسے اختیار کا ثابت کرنا ملک کے فقط لازم ہونے کو مانع ہے اسی وجہ سے مشتری بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بغیر مالک کے ان دعوے کیے یا بائع کی رضامندی کے بغیر بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا پس اگر مشتری کی ملک لازم ہو جاتی تو حکم بائع پر دوسلے فسخ بیع کے جبر نہ کر سکتا اور اگر ملک تمام نہ ہو جاتی تو مالک کے پاس دعوے کرنے یا بائع کے رضامن ہونے کی حاجت نہ پڑتی بلکہ مشتری بغیر ان کے حق فسخ رکھتا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ملک تو تمام ہو جاتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی۔

## فصل

الغرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد فرض کے معنی نسبت میں تقدیر ہیں یعنی مقرر کرنا مفروضات شرع مقدرات شرع ہیں کہ ان میں کمی و زیادتی کا احتمال نہیں شرع میں فرض اسے کہتے ہیں کہ جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اسکا حکم یہ ہو کہ اس پر عمل کرنا اور اعتقاد رکھنا لازم ہے جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور روزہ اور بیع فرض کے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور بغیر عذر کے اسکی تعمیل ترک کرنے سے فاسق ہو جاتا ہے اگرچہ جس عذر کے ترک ہو جائے تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر کے حقیر جان کر ترک کرنے سے بھی کفر لازم آتا ہے یہ بھی یاد رکھو کہ عموماً ہر فرض کا عقیدہ دل سے نہ رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا بلکہ جو فرض ایسا ہے کہ جس کی فرضیت شرع محمدی میں ہر حق و باطل کو بدیہی طور پر معلوم ہو گئی ہو تو اس کے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور جو ایسا نہیں ہے مگر بھر بھی اس کے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ نہیں تو جو شخص ایسے

فرض کا انکار تاویل کے ساتھ کرتا ہو گودہ تاویل یکساں ہی ہو تو وہ کافر ہو گا بلکہ فاسق ہو گا اور جس فرض کی فرضیت کے ثبوت میں شبہ کو گنجائش ہو مگر وہ شبہ کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو تو ایسے فرض کا انکار کرنے والا تاویل جہادی کے ساتھ نہ کافر ہے نہ فاسق بلکہ غامض ہے ہاں اگر تاویل جہادی نہ رکھتا ہو گا تو اُس کے فاسق ہونے میں کلام نہیں مگر کافر کبھی نہیں ہو سکتا اور یہ جو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیے یہ ایک بھل کلام ہے جس میں بہت سی افراط و تفریط واقع ہو گئی اور فقہانے تو اتنا سبالتہ کیا کہ بعض مسائل اجتہادی کے انکار کرنے سے بھی کافر کہہ دیا اور یہ طریقہ بہت ناموزن ہے اور بعض نے اصول و فروع میں فرق کیا یعنی انکار اصول پر تو کافر کیا اور انکار فروع پر کافر کرنے سے بچے۔ مگر یاد رہے کہ اگر فروع میں ذات اعمال سے انکار کیا جائیگا تو خیر کافر نہ ہو گا اور جو ان کے واجب و سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھے گا تو کافر ہو جائے گا اس واسطے کہ جو شخص انکار کرے بچکانہ نماز اور زکوٰۃ کے واجب ہونے یا اذان کے سنون ہونے سے تو وہ بیشک کافر ہو اور یہی وجہ ہے کہ جب ممد خلافت حضرت ابو بکر صدیق میں عرب کے بعض قبیلوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو اُن کے ساتھ قتال کیا گیا ہاں بعض ایسی صورتوں میں کفر تاویلی ہوتا ہے لیکن صاف درکھے ہوئے معاملات اور نصوص صلی میں تاویل کا اعتبار نہیں کیا جاتا چنانچہ خلیفہ اول کے عہد میں زکوٰۃ مدینہ والوں نے تاویل کی اور زکوٰۃ کے عدم وجوب پر اس آیت کے ساتھ استدلال کیا **خُذْ مِنْ مَّا لَمْ يَصِلْ إِلَىٰ أَصْحَابِهَا** صدقۃ تطہرہم و تزکیہم و یا وصل علیہم ان صلوات سکن لہم یعنی ان کے مال میں سے زکوٰۃ لے تاکہ تو اُن کے ظاہر اور باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعل خیر بھیج اپنے متبعین تیری دعا اُن کے واسطے تسکین سے پس زکوٰۃ کا وجوب مشروط ہے اس تسکین کے حاصل ہونے پر اور یہ ظاہر ہے کہ کسی اور سے تسکین حاصل نہیں ہو سکتی اور کوئی غیر آدمی اس کام میں رسول کا قائم مقام نہیں ہو سکتا پس واجب ہوا کہ رسول کے سوا کسی اور کو زکوٰۃ نہ دی جائے مگر یہ تاویل ضعیف ہے اس واسطے کہ تمام آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ زکوٰۃ فقرا اور مساکین کی حاجت براری کے لیے مقرر ہوئی ہے اس واسطے صحابہ نے انہیں زکوٰۃ کی اس تاویل کو غلط قرار دیا البتہ جو کوئی کہے کہ قرآن مخلوق سے بارودیت کسی کا انکار کرے یا کہے کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم جزئی طور پر نہیں اور علم کلی ثابت کرے تو ایسے آدمی کی تکفیر پر اقدام نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ نص صلی کی

مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ ان جزئیات کے خلاف قرآن اور حدیث متواتر میں صاف اور آشکارا  
 طور پر ذکر نہیں ہے۔ والوجب هو السقوط یعنی مایسقط عن العبد بلا اختیار منہ وقبل  
 هو من الوجبة وهو الاضطراب ممل لوجب بذلك لكونه مضطربا بین الفرص  
 والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلا في حق الاعتقاد خلايل فرضا  
 الاعتقاد حزمنا وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی جو بندے پر ہے بغیر اس کے اختیار کے ساتھ  
 بعض کے نزدیک لفظ واجب کا اخذ وجہ سے ہے جس کے معنی اضطراب کے ہیں واجب کا یہ نام  
 اس لیے ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہے پس واجب حق عمل میں فرض ہے کہ اس کا  
 ترک کرنا درست نہیں اور حق اعتقاد میں نفل ہے اس لیے کہ یقینی طور پر اس پر اعتقاد رکھنا ہمارے  
 دے لازم نہیں۔ وفي الشرح هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالآية المأولة والصحيح من  
 الأحاد تشریعت میں واجب رہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو تا ہے مثلاً وہ آیت  
 جس میں علمائے تامل کی ہوا اور احادیث، مادیہ و معنویہ اور عام مخصوص بعض اور مجمل انہیں سے  
 عام مخصوص اور مجمل اور ماؤل کی دلالت میں شبہ ہے اور خبر واحد کے ثبوت میں شبہ ہو تا ہے  
 اور کبھی خبر واحد کی دلالت میں بھی شبہ ہو تا ہے ثبوت میں شبہ ہونے کی مثال صدقہ فطر اور قربانی  
 ہے۔ ترمذی نے عمر بن شیبہ من ابیہ عن جدہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے ایک منادی کرنے والا لکے کی گلیوں میں بھیجا تا کہ کہے کہ آگاہ ہو کہ صدقہ فطر کا واجب ہے  
 ہر مسلمان پر مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام چھوٹا ہو یا بڑا اور قربانی کے باب میں آنحضرت  
 نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اس نے اپنے نفس کے لیے ذبح کیا اور جس نے  
 بعد نماز کے ذبح کیا تو اس کی عبادت پوری ہوئی اور اس نے سنت مسلمانوں کی پائی اور ایک  
 روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اس کے بدلے میں دوسرا جانور ذبح  
 کرے اور جس نے نہیں ذبح کیا تو وہ خدا کے نام پر ذبح کرے اسکو بخاری و مسلم نے برابرین مازیا و حذیب  
 بن عبد اللہ سے روایت کیا ہے یہ دونوں روایتیں اگرچہ صحیح ہیں مگر اخبار احاد کے قبیل سے ہیں  
 اور خبر واحد ایک ایسی دلیل ہے جس کے ثبوت میں شبہ ہے ابو یوسف اور شافعی کے نزدیک قربانی  
 سنت ہے اور دلیل اس پر حدیث ام سلمہ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص

قمین سے ذبیحہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ اپنے بال اور ناخن کو روک  
 رکھے اسکو ایک جماعت نے روایت کیا ہے یہ جو فرمایا کہ اگر ارادہ کرے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی  
 واجب نہیں ہے اور امام اعظم کے نزدیک واجب ہے اور دلیل انکی حدیث ابو ہریرہ کی ہے کہ حضرت  
 نے فرمایا جسکو قدرت ہو اور قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلے کے قریب ہوا اسکو واحد اور ابن ماجہ  
 نے روایت کیا ہے اور حاکم نے اسکی تصحیح کی ہے کیونکہ اس قسم کی وعید سوائے ترک واجب کے  
 ترک پر نہیں ہوتی اور ائمہ سنہ کی حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جس شخص کا قصد ہو قربانی کا جو خدا سے  
 سہو کی اور تخفیر نہیں (سوال) اللہ نے فرمایا ہے فصل لربک داعی یعنی نماز پڑھا اپنے رب کے آگے  
 اور قربانی کر تو اس صورت میں قربانی فرض ٹھہری (جواب) یہ آیت مادل سے اسی لیے ثنائی کہتے  
 ہیں کہ انھیں کے معنی یہ ہیں کہ نماز میں سینے کے آگے ہاتھ رکھ پس آیت ظنی الدلالت ہے گو کہ قطعی الثبوت  
 ہے اور دلالت میں شبہ ہونے کی مثال دتر ہے کہ وہ آنحضرت کے اس قول سے واجب ہوتا ہے  
 ان الله آمداکم بصلوة ہی غید لکم من خیر النعم لا تزل یعنی اللہ تعالیٰ نے امداد کی تم کو ایک نماز  
 کہ وہ بہتر ہے تمہارے واسطے سرخ اوتھون سے وہ دتر ہے مقرر کیا اسکو تمہارے واسطے اللہ نے  
 درمیان نماز عشا کے طلوع فجر تک جیسا کہ ترمذی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے یہ حدیث وجوب  
 دتر کے دلائل سے گنی جاتی ہے اولیٰ تو اسکے ثبوت میں شبہ ہے کیونکہ خبر واحد سے اور اگر ثبوت  
 مان بھی لیا جائے تو وجوب بد اسکی دلالت میں شبہ ہے چنانچہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ  
 امداد کرنا بطور نفل کے ہو نہ بطور وجوب کے چنانچہ امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک دتر سنت ہے  
 اور امام اعظم کے نزدیک واجب ہے اور زیادہ تر حدیثوں میں بجائے امدام کے زادکم واقع ہے  
 اور یہ قول حضرت کا دلالت کرتا ہے کہ ان پانچ نمازوں سے دتر بھی ملتی ہے اور اس سے دتر کا  
 وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر کوئی کہے کہ اس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے جیسے کہ پانچ نمازوں کی سنت  
 ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ دلیل ظنی ہے اور فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہو و حکمہ ماذکرنا  
 حکم واجب کا وہ ہے جو پہنچے اوپر بتلایا یعنی اسکا عمل فرض کی طرح لازم ہے مگر علم فرض کے علم کی  
 طرح لازم نہیں ہوتا کیونکہ فرض کا علم قطعی ہوتا ہے اور واجب کا علم ظنی اسی لیے اسکا تارک مستحق  
 عذاب اور گناہگار ہے کا فرض نہیں اگر کوئی تاویل اجتہادی اخبار آحاد میں کرتا ہو اس طرح کہ

کہ یہ خبر ضیف یا غریب ہے یا کتاب الضم کے مخالف ہے اور اس وجہ سے اس پر عمل ترک ہوتا ہو تو اس سے فسق لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ امر استحقاق یا خواہش نفسانی کے لیے نہیں ہے بلکہ محض خوشنودی اتنی اور تحقیقات طہیہ کی غرض سے ہے۔ ثالثاً جلیلہ کبھی واجب کا اطلاق خفیہ کے نزدیک ایسے معنی پر عام ہوتا ہے جو شامل ہیں فرض و واجب کو اور وہ معنی یہ ہیں کہ کرنا ادا ہے ترک سے باجوہ و منع ہونے ترک کے اور یہ عام ہے اس سے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے اسی وجہ سے واجب کا لفظ کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو علمی و عقلی طور پر فرض ہی جیسے کہتے ہیں کہ نماز فرض واجب یا رکوع واجب ہے اور کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو ظنی سے گمراہی کی رو سے فرض کی قوت میں ہو جیسے نماز و تراویح کبھی ایسی چیز پر استعمال کیا جاتا ہے جو ظنی سے اور عقل میں فرض سے کم ہے مگر سنت سے بڑھ کر ہو جیسے سورۃ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا یہاں تک کہ اگر کوئی اسے ترک کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن بعدہ ہو واجب ہوگا اسی طرح فرض کا اطلاق بھی ایسے معنی عام پر ہوتا ہے جو فرض و واجب دو کو شامل ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ ثابت ہے برابر ہے کہ ثبوت دلیل ظنی کے ساتھ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ مثلاً کہتے ہیں کہ در فرض ہے اور نماز میں تبدیل ارکان فرض ہے اور ایسے فرض کا نام فرض عقلی ہو اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نماز فرض ہے اور رکوع فرض ہے امام شافعی فرض و واجب کو مترادف مانتے ہیں اور ان کے نزدیک ان دونوں لفظوں کا اطلاق اس کام پر ہوتا ہے کہ شرفا جکا فاعل و مع کا مستوجب ہو اور اسکا تارک مذمت کا مستوجب ہو اور ایسا کام عام ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے والسمۃ عبادۃ عن الطریقۃ المسلوۃ المرضیۃ فی باب الہدین سوا

کانت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ومن اصحابہ قالوا علیہ السلام

علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء من بعدی عضو علیہا بالنواخذ سنت مبارک ہے دین میں ایسے عمدہ طریقے سے چسپاں رہنے خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا ان کے صحابہ سے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ لازم پکڑو میری سنت کو اور خلفاء کی سنت کو میرے بعد اسکو دانوں سے مضبوط پکڑو۔ ابو داؤد و ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت میں عراب بن ساریہ سے علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء الراشدین للہدیین متکو بہا و عضو علیہا بالنواخذ واقع ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک سنت کا لفظ جب



مطلق مذکور ہو یعنی کوئی رادی یون کے کہ سنت سے ایسا ثابت ہے تو یہ رسول اور صحابہ دونوں کے طریقوں کو شامل ہوگا اور مطلق سنت میں دونوں طریق داخل ہونگے مگر امام شافعیؒ کہنے ہیں کہ جب یہ لفظ مطلق مذکور ہو تو بنیہ خدا کا طریقہ مراد ہوتا ہے نہ صحابہ کا کیونکہ مطلق سے فرد کا مل متبادر ہوتا ہے اور نام طریقوں میں سنت رسول فرد کا مل ہے دوسری دلیل شافعیؒ کی یہ ہے کہ سید بن مسیب کے قول ذیل میں مطلق سنت کا لفظ مذکور ہے اور اس سے مراد سنت نبویؐ ہوتا ہے دونوں التلث میں الدیۃ لا یصف وہو السنۃ یعنی تہائی سے کم دیت کو آدھا آدھا نہ کیا جائے اور یہ سنت ہے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق افادہ اطلاق کا کرتا ہے اس لیے بلا دلیل مقید نہیں ہوتا اور فرد کا کمال دلیل تقید سے نہیں ہے پس سنت مطلق سے نبی کا طریقہ بھی سمجھا جائے گا اور صحابہ کا طریقہ بھی اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو سید بن مسیب کے قول میں سنت نبیؐ مراد لینا مشروع ہے کتاب کفایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سنت سے مراد زید بن ثابتؓ کی سنت ہے جو اس قول میں سید کے امام ہیں دوسرے اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ سنت نبیؐ ہی مقصود ہے تو یہ اطلاق کی وجہ سے نہیں بلکہ اقتضائے مقام کی وجہ سے ہے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب مختار پر یہ حدیث دلیل ہے جسکو جریر بن عبد اللہ المزہلیؒ نے سلم نے روایت کیا ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا من سنّ فی الاسلام سنت حسنۃ حلہ اجرہا واجبر من عمل بہا من بعدہ من غیر ان ینقص من اجورہ شیء ومن سنّ فی الاسلام سنت سیئۃ کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا من بعدہ من غیر ان ینقص من اوزارہم شیء یعنی جو شخص اسلام میں طریق نیک کو رواج دے تو اسکے لیے اپنا ثواب ہے اور ان شخصوں کا بھی ثواب جنہوں نے اُس طریق پر اُسکے بعد عمل کیا بغیر اسکے کہ ان کے ثواب میں کچھ کمی ہو اور جس نے اسلام میں طریقہ بد کو رواج دیا تو اُس پر اپنا گناہ ہوگا اور ان شخصوں کا بھی گناہ ہوگا جو اُس طریق پر اُسکے بعد عمل گئے بغیر اُسکے کہ ان کے گناہوں سے کچھ کم ہو دیکھو

بغنیہ جس لفظ عام ہے ہر آدمی کو متناول ہو حکمھا انہ یطالب المدۃ باحبابہا و یتقی اللامۃ یتذکرھا سنت کا حکم یہ ہے کہ اُسکے بجالانے پر ثواب ہے اور اُسکے ترک کرنے پر ملامت ہے گو یہ طریقہ فرض و واجب سے کم ہے مگر اسکی بجائے آدری جیسے کہ لکن اللہ فرماتا ہے

وَمَا آتَىٰكَ الرَّسُولُ فَخُذْهُ وَمَا نَهَاكَ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ يَبْغُوا لِيُنْزِلَ آيَاتُ الْكِتَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ  
اور جس سے منع کرے اسکو چھوڑ دے پس سنت کا ہر پار کھنا بھی آدمی سے مطلوب ہے الا یہ کہ کھا بعد از  
گر عذر سے چھوٹ جائے تو اللہ صاف کرنے والا ہے والنفل عبارة عن الزيادة والعينة

تمہی بغلا کا ہزار زیادہ علی ما هو المقصود من الجهاد وحکمان یشاب المرع علی  
فعله ولا یعاقب بتركه نفل عبارت سے زیادتی سے یعنی جو عبادت فرض و واجب اور سنت  
سے زیادہ ہو غنیمت کو نفل اسی واسطے کہتے ہیں کہ وہ اصل مقصود جہاد سے زیادہ ہے علم اسکا  
یہ ہے کہ اسکے کرنے پر ثواب ہے نہ کرنے پر عذاب نہیں اور نہ ملامت ہے جیسے مسافر کو اجازت ہے کہ  
چار رکعتی نماز کو قصر کرے پس اگر کوئی چار دن رکعت پڑھے تو دوسے زیادہ نفل ہو گئی کے پڑھنے  
پر ثواب پائے گا اور نہ پڑھنے پر نہ عذاب پائے گا نہ ملامت کا مستحق ہو گا۔

(سؤال) یہ قول فقہائے اُس علم کے خلاف ہے کہ اگر مسافر نے عمدتاً چار دن رکعتیں پوری پڑھیں  
اور پہلے قاعدے میں بیٹھا بھی تو فرض اسکا تمام ہوا مگر گناہگار ہوا۔

(جواب) یہ گناہ دو رکعتوں کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے کیونکہ نمازنی نفسہ عبادت مشروعہ  
بلکہ سلام کی تاخیر کرنے کے سبب اور اللہ تعالیٰ کا صدقہ نہ قبول کرنے سے اور فرض و نفل کے  
ملانے سے یعنی بلا فصل ادا کرنے سے ہوتا ہے اور دو رکعتیں جو اُس نے زیادہ پڑھی ہیں وہ نفل  
ہو جائیگی اور اگر پہلا قاعدہ نہیں کیا تو اسکی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ مسافر پر پہلا قاعدہ  
فرض ہے اس لیے کہ پہلا قاعدہ مسافر کے حق میں پھلا قاعدہ ہے۔

ام شافعی کہتے ہیں کہ جبکہ نفل کا یہ حال ہے کہ اسکے کرنے سے آدمی ثواب پاتا ہے اور نہ کرنے  
سے عذاب نہیں اٹھاتا تو چاہیے کہ جب اسکو کوئی شروع کرے تو تمام کرنا سپر لازم نہ ہو اور اسپر سپر لازم  
ہو جانے سے قضا لازم نہ آئے اور جو حال اسکا قبل تبدل کے سے وہی آخرین رہے کیونکہ ہرے کی  
بقا ابتدا کے مخالف نہیں ہوتی پس جب نفل کو شروع کرے تو اسکا پورا کرنا لازم نہ آئے جیسا کہ شروع  
کرنے سے وہ لازم نہیں جواب اسکا یہ ہے کہ جب اسکو شروع کر لیا جاتا ہے تو وہ اللہ کا حق ہو جاتا ہے اور وہ  
اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت ضرور ہے اس لیے باقی کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اگر ایسا نہ کیا جائے  
تو عمل کا بطلان ہو جائے اور وہ حرام ہے چنانچہ سورہ محمد میں اللہ فرماتا ہوا لا یجوزوا العمل

یعنی اعمال کو ضائع مت کر د اور حضرت عائشہ اور حفصہ سے منقول ہے کہ ہم روزے سے تھے کہ ہمارے سامنے ایک کھانا آیا جسکو ہمارا دل چاہتا تھا ہم نے اسکو کھا لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر اسکی تضاد دوسرے دن کر لینا اسکو اوداؤ د اور ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہوا اور طبرانی میں یہ بھی ہو کر آئے فرمایا بجز ایسا مت کرنا یہ روزہ نفل تھا والذیل الطبع نظیرین نفل بطور عام ہم نظیرین ہیں اور ایک دوسرے سے ملتی ہیں اور دونوں زائد ہیں فرق اسقدر ہے کہ نفل زیادتی کا نام ہے اور تطبیع ایسی چیز کا کرنا جو ابھی ہو اور حصول ثواب کی غرض سے کی جائے۔

### فضل

العزيمة هي القصد الذي كانت في نهاية الوكادة ولهذا اقلنا ان الغزم على الوطى عود في بابل لظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة ولهذا لو قال اعزم يكون حالها عزيت عيارت سم تصدس جبکہ نہایت مؤکر ہو اس واسطے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ ظہار کے موقع پر کسی شخص نے اثنائے کفارہ میں اپنی زوجہ سے ہبستر ہونے کا پختہ ارادہ کر لیا تو اسکو از سر نو کفارہ دینا ہو گا یہ عن مبتزل موجود کے ہے دلائل کے قائم ہونے کے وقت اس کے موجود ہونے کا اعتبار کرنا درست ہو گا اس واسطے اگر کسی نے کہا اعزم یعنی میں پختہ ارادہ کرتا ہوں تو اس میں اس کے ذمے قسم ہو جائے گی دفی لشرع عبادة عما لزمنا من الاحكام ابتلا اور شرع میں عزیت سے مراد وہ احکام ہیں جو ابتداء پر ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور اصلی ہوتے ہیں آنکی مشروعت عوارض و موانع کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصلی ہوا شرع نے اسکو تبدل سے مقرر کیا ہے بخلاف اسکے کہ مریض کے لیے جو رمضان میں افطار کا حکم ہے وہ اصلی نہیں اور ان احکام اصلی کا تعلق با نفل سے ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنے کا حکم یا ترک نفل سے ہوتا ہے جیسے زنا کرنے کی ممانعت عزیمت کا بیانی غایت الوکادۃ سبب ہوا ہو کون الامور فترض لطا اعظم

الجنات و عن عبیدہ ایسے احکام کا نام عزیت اس لیے رکھا گیا ہے کہ نہایت مؤکر ہیں ان کا سبب ہی باعث تاکید ہے کیونکہ وہ حکم دینے والا مقرر نفل لطاۃ ہمارا عبود ہے ہم سب کے بندے ہیں دایم العزيمة ما ذکنا من الفرض والواجب عزیت کی قسمیں ہیں جو مذکور ہو چکیں اگر کوئی یہ کہے کہ نفل اور نفل بھی عزیت کی قسمیں ہیں جیسا کہ فخر الاسلام اور آئینہ فیروز نے فرمایا ہے

واجب کے ساتھ سنت و نفل کا نام کیون نہ لیا تو جواب اسکی یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک نفل و سنت عزائم میں سے نہیں اسلئے کہ نفل تو اسلئے ہیں کہ فرض میں جو کچھ نقصان ہو گیا ہو اسکی تلافی ان سے ہو جاتی ہے اور سنت بھی فرض کی تکمیل کے لیے مقرر ہوئی ہے اور اس کے تحت میں ہر اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے ان بعض اہل تحقیق کی تباہی کی ہے اس لیے عزیمت کی تعریف میں بھی کہا ہے کہ وہ احکام ہیں جو ابتدائے ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور سنت و نفل لازم ہونے والی چیزوں سے نہیں ہیں یا یہ کہ عبارت میں مطلقاً مذکور ہو گا پوری عبارت یوں سمجھو ما ذکرنا من العوض و النفل و غیرہا اگر کوئی کہے کہ حرام اور کرہ بھی تو عزیمت کے اقسام سے ہیں تو پھر مصر کیسے درست ہو گا جواب اسکی یہ ہے کہ حرام فرض و واجب میں داخل ہے اور کرہ سنت یا مندوب میں داخل ہے اس واسطے کہ اگر حرام ایسی دلیل سے ثابت ہو گا کہ جس میں شبہ ہے تو اس سے بچنا واجب ہو گا جیسے گوہ کا گوشت کھانا اور جو چیز کرہ ہوئی ہو تو خدا کی سنت ہوتی ہے یا مندوب و اما الرخصة فعبارة عن اليسر والسهولة وفي الشرح صرف ما من حصوله يسو بواحدة عذر في المكلف رخصة لغت میں آسانی اور سہولت کہتے ہیں شرعی تعریف اسکی یہ ہے کہ متوجہ کرنا مشکل حکم کا آسان کی طرف بوجہ مندور ہونے مکلف کے پس رخصت اصطلاحی میں بھی عزیمت کی منہی سے آسانی کی طرف تغیر ہوتا ہے و انواعها مختلفة باختلاف اسبابها وهي عذرا للعباد وفي العاقبة قول الى نوعين رخصت کی مختلف قسمیں ہیں بطرح ان کے اسباب مختلف ہیں اور یہ بندہ دن کے عذرات میں اور انجام کار رخصت دو قسم پر ہے احد هما رخصة الفعل مع بقاء المحرمة بمنازلة العفو في باب الجنابة وذلك لاجل ان كل الكفر على اللسان مع اطمینان القلب ایک ان میں سے رخصت فعل کی ہے باوجود باقی رہنے حرمت کے جس طرح کسی جنابت میں معاف کر دینے میں مثلاً کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا بوجہ مجبور کیے جانے کے باوجود باقی رہنے اطمینان قلب کے باوجود ڈالے جانے کے وقت پس اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر کہنے کے لیے مجبور کیا جائے اور اسے ایسا نہ کرنے کی صورت میں جان بولے یا کوئی مضبوط جانے کا خوف ہو تو اسکو چاہیے کہ کلمہ کفر زبان سے کہے بشرطیکہ دل یا زبان پر مطمئن ہو و بکھو اجراء کلمہ کفر کی حرمت اور اسکا سبب یعنی حدوث عالم اور ایمان پر دلالت کرنے والے نصوص یہاں باقی ہیں مگر پھر بھی شرع نے دفع ضرورت کے لیے اجازت بخشی ہے کہ وہ کلمہ کفر زبان سے کہے جبکہ

قلب مومن سے تو کلمہ کفر کہنے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہو سکتا اور دوسری صورت میں اسکا اپنا حق فوت ہوتا ہے بلکہ کفر زبان سے نکالنا کفر کی علامت ہے مگر کفر کا رکن نہیں بلکہ رکن کفر کا اعتقاد کو بدل ڈالنا ہے پس ایسے شخص پر دنیا میں کفر کے احکام جاری نہ ہونگے کیونکہ یہاں مسائل موجود ہیں اور وہ یہ ہے کہ اسکو کلمات کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا ہے کچھ اسے اپنی خواہش دلی سے کفر کا اقرار نہیں کیا ہے عند الکاحۃ اگر وہ فعل سے جسکو آدمی ہمسرہ کرے اسطرح کہ اس ہمسر کی رضامندی جاتی رہے یا اسکا اختیار فاسد ہو جائے باوجود بانی رہنے اہلیت کے پس اگر وہ دوسم پر ہے ایک وہ جو رضامندی کو اس شخص کی فوت کر دے جیسے اگر وہ کیا گیا ہے جیسے قید کرنے کی اور اسنے کسی دھکی دینا دوسرے یہ کہ اس کے اختیار کو فاسد کر دے مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھکی دینا پس رضامندی کا فوت ہو جانا عام ہے فساد اختیار سے مثلاً قید اور مار پیٹ میں رضامندی فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار صحیح رہتا ہے اور قتل کی صورت میں بھی رضامندی فوت ہوتی ہے اور اختیار بھی صحیح نہیں رہتا بلکہ فاسد ہو جاتا ہے تحقیق ایسی یہ ہو کہ رضا کے مقابلے میں کراہت اور اختیار کے مقابلے میں جبر سے قید یا مار پیٹ کے کراہت میں موجود ہے رضامند ہے لیکن اختیار صحیح طور پر ثابت ہے اس واسطے کہ اختیار جب فاسد ہوتا ہے کہ تلف جان یا عضو کا خوف ہو دیکھو جس امر میں جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف ہے اس سے باز رہنا حیوانات کی طبیعت میں جبلی و فطری ہو کیا تم غور نہیں کرتے کہ قوت اس کے انسان بلکہ جمیع حیوانات کو بلند مکان سے گرنے سے یا آگ میں پڑنے سے صورت گمان تلف کے کس طرح روکتی ہے پس بلند مکان سے گرنے اور آگ میں پڑنے سے باز رہنا اگر جہ اختیار ہے لیکن ضروری طور پر اختیار ہی ہے جو جبر سے قوی ہے اس طرح اس کراہت میں جہیں تلف جان یا تلف عضو کا خوف ہو تو جو یہ گمان ہلاکت کے باز رہنے کا اختیار ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہے اس لیے کہ انسان طبیعتی طور پر جہ پیدا کیا گیا ہے باوصف اسے اہلیت ہر طرح کے کراہت میں باقی ہے کیونکہ عقل و بطبع بائے جاتے ہیں اور اگر وہ بھی زبردستی میں خراطین ہیں اذل یہ کہ زبردستی کرنے والا جس چیز سے کہ ڈرتا ہو اس کے کرنے پر قادر ہو مثلاً اگر ڈرتا ہو تو یہ شرط ہے کہ مار ڈالنا اس کے قابو میں ہو پس دشاہ ہو یا چور ہو یا اور کوئی شخص جبر ہو مثلاً تدرج اپنی زور کے حق میں اسی طرح مجنون سلسلے کراہت میں ہے اور امام عظیم سے ایک روایت ہے کہ اگر وہ اسو سلطان کے اور کوئی نہیں کر سکتا تو شاید یہ قول نکاحہ نظر ہے زانے کے بود و ناسن مانے کے اعتبار سے اسو سلطان کے اور لوگ بھی کراہت کر سکتے ہیں دوسری شرط یہ ہے کہ جبر زبردستی ہو اسکو ظن غالب ہو اس بات کا

کہ زبردستی کرنے والا ضرور اس کے ساتھ وہ امر کیے گا جس کی وہ خوف لانا ہو و سبب لبنی علیہ السلام  
اور کسی کی زبردستی سے جناب سرور کائنات کی شان میں گستاخانہ کلمات کہنا چنانچہ مالک نے مستدرک میں  
محمد بن عمار بن یاسر سے روایت کی ہے کہ مشرکین نے اُنکے باپ مار کو بزدل تو یہاں تک آگئے کہ چھوڑا کہ پیغمبر خدا کو  
بزدل نہ کہلو ایسا دلہنے تو کی تعریف نہ کرا لی جب عمار حضرت کے پاس آئے اور حضرت سے یہ واقعہ عرض کیا  
آپ نے بوجھا کہ تو نے کس طرح اپنے دل کو پایا عمار نے کہا کہ میرے دل میں ایمان مضبوط تھا تو حضرت نے  
فرمایا کہ اگر پھر مشرکین ایسا کریں تو تو بھی ایسا ہی کیجو و اطلاق لللال المسلم یا کسی سلمان کا مال دوسرے  
شخص کے مجبور کرنے سے تلف کرنا تو اس کی اسکو رخصت ہے کہ وہ ایسا کرے یا جو دیکھ سبب حرمت یعنی مالک  
غیر اور اطلاق مال غیر کی حرمت دونوں موجد ہیں مگر اس لیے اجازت ہے کہ اس کی ذات کو نقصان نہ پہنچے  
اور مالک کا حق فوت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا نادان باقی رہے گا و قتل لنفس ظلما اور بحالت اکراه  
کسی کو ارٹالنا تو اس کے بھی ارتکاب کی اجازت ہے مگر یہ شخص گناہگار ہو گا لیکن اس سے قصاص نہیں  
لیا جائے گا بلکہ اکراه کرنے والے سے لیا جائیگا کیونکہ دراصل وہی قاتل ہے اور ارڈالنے والا تو اس کا  
اگر نہ ہنرے پھری وغیرہ کے اس لیے قتل زبردستی کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا اور امام  
محمد و زفر کے نزدیک خود قاتل سے قصاص لیا جائیگا کیونکہ یہی قاتل حقیقی ہے گو غیر شخص حکم دینے والا ہے  
اور امام شافعی کے نزدیک دونوں پر قصاص آئے گا اگر اکراه کرنے والے پر تو اس لیے کہ اس نے باؤ ڈال کر  
ایسا کرایا اور قتل کرنے والے پر اس لیے کہ وہ قتل کا مرتکب ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک قصاص کسی پر  
جاری نہ ہو گا کیونکہ یہاں شبہ پڑ گیا ہے اور شبہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے و حکم اللہ لو صلب  
حتى قتل یكون ما جودا کما متناعه عن الحرام تعظیما للنهی الشارح اور حکم اس قسم کے  
موانع میں یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہاں تک کہ اگر مقتول ہو جائے تو ثواب پائیگا کیونکہ یہ شخص بنیال تعلیم شریعہ  
اور حکم حرام کے بچار ہوا اور جو رخصت پر عمل کرے گا تو گناہگار نہ ہو گا مگر مرتبہ فوت ہو جائیگا لیکن یہ بھی یاد رکھو  
کہ ایسا کرنا سوائے قتل و قطع کی تخریفات اور قسم کی تہدید میں رخصت نہیں ہے اس لیے کہ عمار بن یاسر اور  
نبیب دونوں اس آیت میں مبتلا ہوئے تھے تو عمار بن یاسر نے رخصت پر عمل کیا اور نبیب نے نہ کیا  
یہاں تک کہ سولی دے دی گئی تو نام ان کا حضرت شعیب الشہداء رکھا و النوع الثانی تعین صفت الفعل  
بأنه یصیب مباحا فی حقہ و دوسری قسم رخصت کی یہ ہے کہ صفت فعل تبدیل ہو جائے اور تکلف کے

حق میں مباح ہو جائے فرق پہلی صورت میں اور اس میں یہ ہے کہ پہلی صورت میں وہ فعل مباح نہیں ہو سکتا  
 اس طرح کہ اس فعل کی حرمت اٹھ جائے بلکہ گناہ نہ ہونے میں مباح کا سامنا اس کے ساتھ کیا جاتا ہے اور  
 دوسری صورت میں حرمت مرتفع ہو جاتی ہے پس کسی مسلمان یا ذمی کا مال تلف کرنے یا کلمہ کفر زبان سے  
 کہنے میں فاعل گناہگار نہیں انکی حرمت بدستور باقی رہتی ہے بغیر حرمت مباح کا سامنا ان کے ساتھ  
 کیا جاتا ہے **قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَمَنْ أَضَلَّ فِي مَخْضَةٍ غَيْرِ مَقْبُوحَةٍ لَا تَهْذِبُ عَنْهُ عَفْوَ اللَّهِ عَفْوَ جَعَلَ**  
**الشَّرَّ فَرَاتًا** ہے کہ جو شخص بھوک میں بقرار ہو اور گناہ کے نزدیک ہونے والا ہو تو اسے بخش دے والا اور سزا  
 کرنے والا ہے مثال اسکی مصنف یوں دیتے ہیں۔ **وَذَلِكَ لِحُكْمِ الْأَكْلِ عَلَى كُلِّ لِمَيْتَةٍ وَشَرْبِ الْحَمْرِ**  
 یعنی اُس آدمی کے حق میں مرادار اور شراب کی حرمت کا ساقط ہو جاتا ہے جس پر ان کے کھانے کے لیے جبر کیا  
 جائے یا ان کے کھانے پر مضطر ہو کیونکہ انکی حرمت ایسی مجبوریوں کی حالت میں باقی نہیں رہتی اگرچہ دوسرے  
 حق میں جو مجبور نہیں انکی حرمت باقی ہوتی ہے **وَحُكْمُ الْأَمْرِ مَتْنٌ عَنْ تَقَاتُلِهِ حَتَّى قَتْلُ يَكُونُ أَتَمًّا**  
**بِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْمَبَاحِ وَصَادِكًا قَاتِلُ نَفْسٍ** اس کا حکم یہ ہے کہ باوجود کمال ضرورت و حالت نفع  
 کے اگر نہ کھایا اور نہ پیا تو گناہگار ہو گا گو یا اُس نے خود اپنے آپ کو مار ڈالا اور باوجود حاصل ہونے  
 سبیل خلاصی کے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالا بشرطیکہ اسکو باعث کمال علم ہو جیسا کہ اگر تخیف کیا گیا قتل  
 کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے کے ساتھ اور اسے صبر کیا اور قتل ہو گیا اور ان چیزوں کو نہ کھایا  
 گناہگار ہو گا البتہ اگر کفار کو قصہ دلانے کے لیے یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نہ کھائے گا تو گناہگار  
 نہ ہو گا امام شافعی سے ایک روایت یہ آئی ہے کہ اضطراب و کراہ کی حالت میں ان اشیاء کی حرمت تو  
 ساقط نہیں ہو سکتی البتہ ایسا ہوتا ہے کہ بوجہ مجبوری کے ان کے کھانے والے پر مواخذہ نہیں ہوتا جیسا  
 کہ کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اسکی حرمت تو ایسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی البتہ مواخذہ  
 جاتا رہتا ہے امام شافعی کے قول متنازعہ لالہ اس آیت سے ہوتا ہے **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَاتِ**  
**وَالدَّمَ وَكُلَّمَا خَنَازِيرٌ وَأَهْلُهَا يَغَيِّرُ اللَّهُ فَمِنْ أَضْطَرٍّ غَيْرِ بَاطِلٌ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**  
**إِنَّ اللَّهَ عَفْوَ الرَّحِيمِ** یعنی تہہ حرام کیا مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر خدا کے نام پر  
 ذبح کیا جائے بجز جو کوئی ان کے کھانے کی طرف مضطر ہو بشرطیکہ بے ہنگمی کرنے والا اور حد شرع سے تجاوز نہ  
 کرنے والا ہو تو اس پر کھانے میں گناہ نہیں اسے بخش دے والا ہر جان سے منفرت کا اطلاق اس بات پر

دلائل کرتا ہے کہ حرمت قائم ہے اور مواخذہ ساقط ہے جواب اسکا یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس وجہ سے کہ مضطر کو بقدر دفع اعتبار کھالینے کی ضرورت سے پس جقدر سے کہ سد رمق حاصل ہوتا تھا کھالے مگر کبھی قدر حاجت سے زیادہ کھالینے کا بھی اتفاق واقع ہو جاتا ہے جو رد نہیں اسلیے اللہ نے ایسی حالت کے لیے مغفرت کی خبر دی اور خلاف کا قرعہ شافعی و ابو حنیفہ میں ایسے موقع پر ظاہر ہوتا ہے جہاں کوئی یہ قسم کھالے کہ میں حرام چیز نہیں کھاؤں گا اور پھر وجہ اضطرار کے سور کا گوشت کھالے تو امام شافعی کے نزدیک حائث ہو جائے گا کیونکہ حرمت حالت اضطرار کے وقت بھی باقی رہتی ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک حائث نہ ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں حرمت اٹھ جاتی ہے مگر کلہ کفر کرنے پر مجبور کیے جانے کی حالت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ گناہ لازم نہیں آتا اللہ فرماتا ہے **مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَّقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ** یعنی جو کوئی اللہ سے منکر ہو ایمان لانے کے بعد مگر وہ نہیں جبر زد ہوتی کی گئی اور دل اُن کا ایمان پر برقرار ہے لیکن جو کوئی دل کھو لکر منکر ہوں سو اللہ کا غضب اور اللہ کا عذاب سخت ہے اس آیت میں اگرچہ استثنا بظاہر حرمت معلوم ہوتا ہے یعنی یہ ظاہر ہے کہ جو کوئی کلہ کفر کرنے پر مجبور کیا جائے بشرطیکہ اُس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اُس کے لیے یہ حرام نہیں لیکن فی الحقیقت استثنا غضب و عذاب الہی سے ہے اور نفی آیت کی یون ہو۔ **مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَّقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ** یعنی جو ایمان سے مشرف ہوے بعد پھر مرتد ہو جائیگا اور کفر کرے گا تو اللہ کا غضب اس کی مار سے اور انکو بہت ہی سخت عذاب ہے مگر وہ جو مجبور کیے جائیں اور ظاہر میں کوئی کلمہ خلاف شان کافران کے جبر سے کہہ دیں اور دل اُن کا ایمان سے بھرا ہو اطمینان یقین انکو حاصل ہو تو غضب و عذاب الہی کے حکم سے مستثنیٰ ہیں غرض کہ جو کوئی ایمان سے پھر جائے اُس کا یہ حال ہے مگر ظالم زبردستی سے اگر کُفر کا لفظ کہلوا دے اور دل میں ایمان برقرار رہے تو اُس کو گناہ نہیں لیکن اگر مرتد قبول کرے اور لفظ بھی منہ سے نہ کہے تو شہید اکبر ہے۔

### فصل

الاحتجاب بلا دلائل انواع و دلیل بغیر محبت کے لانا کئی طرح ہو منہ الاستکمال بعد العلة



علی عدم الحکم اس میں سے نفی علت کے ساتھ نفی حکم پر دلیل بکڑنا ہے اور یہ فاسد ہے اس لیے اگر علت  
 کو تلاش کیا جائے اور وہ نہ مل سکے تو اس سے یہ کیا ضرور ہے کہ حکم کا وجود ہی ممکن ہو جائے کیونکہ اگر کسی اور  
 ذریعہ سے بھی ثابت ہو سکتا ہے حکم کا ثبوت مختلف علتوں سے ممکن ہے بجز جب ایک علت مجتہد نے تلاش  
 کی اور وہ نہ ملی تو اس کو کسی دوسری علت سے ثابت کیا جاسکتا ہے پس ایک علت کے متغی ہونے سے دنیا  
 بھر کی علتوں کا انتقال لازم نہیں آتا اگر ایسا ہو سکتا تو بیشک ہم تسلیم کرنے کو مجبور ہو جاتے کہ علت کی نفی  
 حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہو۔ مثلاً الحق عیدنا حق کا نہ ملے بخود من السبیلین جیسے تھے  
 وضو کو توڑنے والی نہیں کیونکہ وہ بول و براز کے راستوں سے نہیں نکلتی ہے جیسا کہ شافعی کہتے ہیں اور یہ درست  
 نہیں کیونکہ وضو کا توڑنا بعض دوسری ایسی چیزوں سے بھی ثابت ہے جو ان دونوں راہوں سے نہ نکلی ہوں علت  
 توڑو وضو کے ٹوٹنے میں مطلقاً نجاست کا ٹھکانا ہے خواہ وہ بول و براز کی راہ سے نکلے یا دوسری راہ سے ادرے  
 بھی بدن کی رطوبت نجس سے خالی نہیں ہوتی اگر کوئی یہ کہے کہ علت خروج کی شافعی کے نزدیک منحصر ہوا میں کہ  
 بول و براز کے راستوں سے نکلے اس صورت میں انکا استدلال صحیح ہے کیونکہ ان کے ذریعے قاعدے کے مطابق بھو  
 جواب اسکا یہ ہے کہ ہم اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ ان کا انحصار نجاست کے صرف انھیں دونوں  
 راستوں کے نکلنے پر صحیح نہیں اس لیے ان کا انحصار کا دعویٰ قابلِ اعتماد نہ ہوگا۔ داکا خ کا بعق علی کا خ  
 کا نہ کا ولا بدینہا یعنی اگر ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک ہو تو آزاد ہونا لازم نہیں جیسا کہ شافعی  
 نے فرمایا ہے اور وجہ آزاد نہ ہونے کی یہ ہے کہ ان دونوں میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک دوسرے کے  
 فریع یا اصول ہوں پس امام موصوف کے نزدیک ایک حقیقی بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ بچا آزاد  
 بھائی کی سی مشابہت رکھتا ہے اور اس مشابہت کی کئی صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ آدمی کو جائز ہے کہ  
 اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے بھائی کو دے جیسا کہ اسکے لیے اپنے چچا آزاد بھائی کو دینا جائز ہے دوسرے آدمی کو  
 اپنے حقیقی بھائی کی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے جیسا کہ اسکو اپنے چچا آزاد بھائی کی زوجہ کے  
 ساتھ طلاق کے بعد نکاح کرنا جائز ہے تیسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کے حق میں گواہی دینی جائز ہے  
 جیسا کہ اسکو اپنے چچا آزاد بھائی کے حق میں گواہی دینی درست ہے اس لیے حقیقی بھائی کا اہل حق چچا آزاد  
 بھائی کے ساتھ اسے ہے اور جب یہ صورت ہے تو اگر ایک بھائی کی غلامی میں دوسرا بھائی آجائے تو وہ  
 خود بخود آزاد ہو سکے گا جیسا کہ اگر کوئی اپنے چچا آزاد بھائی کا مالک بنے تو ملوک خود بخود آزاد نہیں ہو سکتا

گر یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ آزاد ہونے کے واسطے دوسری علت ہو سکتی ہے اور ان کے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسری علت موجود نہ ہو جو آزادی میں مؤثر ہو پس بیان آزاد ہونے کے لیے علت قرابت محرمیت سے جو ملوک کی مقتضی ہے جس کا ہونا ضروری ہے اصول فروع ہوں یا نہ ہوں گویا زہد بھائی کے ساتھ مشافہت کی کئی وجہیں بتلائیں مگر ان سے قرابت محرمیت کی علت پر ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ایک تیس کو دوسرے تیس پر کثرت طعن کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی جس طرح دو عادل دیون کی شہادت پر بار عادل آدمیوں کی شہادت کو ترجیح نہیں ہوتی مثل عن محمد ایجب لقصاص علی شریک لصبی

قال لا لان الصبی رفع عنه القلم امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ اگر ایک نابالغ بچہ اور مرد بالغ دونوں ملکر کسی کو مار ڈالیں کیا اس مرد بالغ پر قصاص آئے گا جو قتل میں بچے کے ساتھ شریک تھا جواب دیا کہ قصاص نہیں آئے گا کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے لہذا جب بچہ بوجہ نابالغیت کے قصاص میں نہ پکڑا گیا تو اس کے شریک پر بھی قصاص واجب نہ ہو گا کیونکہ قتل و دون کے قتل کا نتیجہ تھا۔ قال لسان وجب ان

یجب علی شریک لا کلاب لان اکاب لم یرفع عن القلم فصار القتل بعد اہلۃ علی

عدم الحکم بمذلة ما یقال لم یت فلان لا نہ یسقط من السطع پھر سائل نے کہا اگر آپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے اور آپ کے شریک اس قتل میں دوسرا شخص بھی ہو تو چاہیے کہ اس شریک پر قصاص لازم ہو کیونکہ آپ مرفوع القلم نہیں ہے بیان تسک عدم علت سے عدم حکم پر ہوا جیسے کسی نے کہا فلان شخص اس واسطے نہیں مرا کہ وہ چھت سے نہیں گرا کیا چھت سے نہ گرا علت نہ مرنے کی ہے غرض اس قسم کا استدلال نہایت کمزور ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا جیسا کہ قاتل کے مرفوع القلم ہونے سے ثابت ہے اسی طرح دوسرے بہت سیوں سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسے ملک در شبہ ملک کا ہونا چنانچہ آپ کا بیچ جانا قرض میں شبہ ملک کی وجہ سے ہے کیونکہ آنحضرت نے ایک شخص کو فرمایا تھا کہ تو اند تیرا مال و دون آپ کے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹا آپ اور غیر شخص و دون کے قتل سے قتل ہوا ہے اور جبکہ قتل کے بعض فعل پر جو واجب نہیں ہوتی تو یہ قتل قصاص کا موجب نہ ہو سکے گا۔ اسی قبیل سے ہے امام شافعی کا یہ قول بھی کہ نکاح و عورتوں اور ایک مرد کی گواہی سے منع نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک مقدمات غیر مالی میں عورت کی شہادت مقبول نہیں اس لیے نکاح غیر شہادت و مردوں کے جائز نہیں ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ عورت کی گواہی کے ساتھ نکاح کے صحیح ہونے میں البتہ کے نہ ہونے کا تاثر نہیں ہے علت اس کی

نہیں بلکہ اتفاق نکاح کے باب میں مورثوں کی گواہی صحیح نہونے کی علت یہ ہے کہ نکاح جب ثابت ہو جاتا ہے تو وہ کسی شبہ سے ساقط نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ اگر بطور ہزل کے بھی نکاح کا ایجاب و قبول کیا جاتا ہے تو وہ منقذ ہو جاتا ہے باوجودیکہ یہاں کتنا بڑا شبہ اس کے ساتھ موجود ہوگا اگرچہ اذاکانت علۃ الحكم

مختصراً فی معنی فیکون ذلک المعنی لازماً للحکم فیستدل بالامتنان علی عدم الحکم مگر جبکہ ایجاب کے ساتھ یہ ثابت ہو جائے کہ حکم کے لیے علت ایک ہی معنی میں منحصر ہے تو وہ معنی حکم کو لازم ہونگے اور ان معنی کے امتناع سے حکم کے انتقار پر دلیل پکڑنا جائز ہوگا کیونکہ اس معنی کے منقذ ہونے سے حکم کا وجود ہر طرح منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ حکم کا ثبوت بدون علت کے منتفی ہے مثلاً ما روی عن محمد انہ قال ولد للعصوبۃ لیس بمضروب لا ندلیس بمضروب لا قصاص علی شاهد

فی مسئلۃ شہود القصاص اذ ارجحوا لا ندلیس بقائل و ذلک لان العصب لازم لضمان العصبۃ القتل لازم لوجوب القصاص نظیر اسکی امام محمد کا یہ قول ہے کہ جب کسی کی کنیز عالمہ غصب کر لی جائے اور وہ غاصب کے ہاں بچہ بنے پھر وہ بچہ مر جائے تو غاصب پر بچے کا تادان عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ منصوب نہیں اور جب قتل کے گواہ قاتل سے قصاص لینے کے بعد اپنی گواہی سے چھوٹیں تو ان پر قصاص نہیں آتا کیونکہ وہ قاتل نہیں پہلے مسئلے میں جب بچہ منصوبہ کا منصوبہ نہیں تو اس کا ضمان نہیں کیونکہ ضمان غصب کو لازم ہے اور دوسرے مسئلے میں جب گواہوں سے قتل نہیں ہوا تو ان پر قصاص بھی نہیں کیونکہ قصاص قتل کا بدلہ ہے۔ اور حق یہ ہے کہ غاصب پر بچے کا تادان اس لیے نہیں آتا کہ اسکی علت ہی پائی نہیں جاتی پس جیسا کہ غاصب کا ذمہ غصب پیشتر تادان سے فارغ تھا ایسا ہی اب بھی فارغ باقی ہے اور گواہوں پر قصاص کا عائد نہونا اس لیے ہے کہ شہادت قصاص کے لیے ہر شہود نہیں ہے اور نہ اسے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ حصول قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی قتل نافع کا ارتکاب ہے و کذا لک التمسک باستصحاب الحال قبل بعدم الدلیل

اذ وجود الشئ لا یوجب بقائه فیصلیہ للدفع دون الاہتمام اور ایسا ہی استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا برابر ہے عدم دلیل کے ساتھ دلیل پکڑنے کے کیونکہ موجود ہونا کسی شے کا اس کے باقی رہنے کو لازم نہیں کرتا پس استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا مافقت کے لائق ہو سکتا ہے الزام کے قابل نہیں ہو سکتا۔ استصحاب اسے کہتے ہیں کہ حکم لگانا کسی چیز کے فی الحال ثابت ہونے پر کیونکہ وہ پہلے سے

ثابت ہے اس واسطے کہ کسی چیز کا موجود ہونا دلیل سے اس کے باقی رہنے پر جب تک کہ کسی دلیل سے اس کا انتفاء ثابت نہ ہو۔ استصحاب امام شافعی کے نزدیک حجت ہے جس کا وجہ دلیل شرعی سے ثابت و متحقق ہو پھر اس کی بقا میں شک واقع ہو گیا ہو مگر کوئی دلیل اس کی بقا کے زوال یا عدم زوال پر قائم نہ ہوئی ہو اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی بقا میں شک واقع ہونے سے اس کے عدم کا وثوق حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا ظن بھی حاصل نہیں ہوتا اور وہ شے عام ہے اس سے کہ نفی ہو یا اثبات اور جہود خفیہ کے نزدیک استصحاب حجت نہیں کہ ثابت کرنے والی چیز باقی رکھنے والی نہیں ہوتی ثابت کرنے والی درہوتی ہے اور باقی رکھنے والی درہوتی ہی پس لازم نہیں آتا کہ جو دلیل ابتداً زمانہ ماضی میں احکام کو واجب کرتی ہے وہ زمانہ حال میں بھی احکام کو باقی رکھنے والی ہو کیونکہ بقا عرض حادث ہے کیونکہ دج سے غیر ہے اس لیے کہ بقا وجود کے حادث ہونے کے بعد ہمیشہ رہنے کو کہتے ہیں لہذا بقا کے لیے کوئی دوسرا سبب ہونا ضرور ہے۔ امام شافعی استصحاب کے حجت ہونے پر وہ طور سے استدلال کرتے ہیں ایک یہ کہ اگر استصحاب حجت نہ تو شرائع کے باقی رہنے پر یقین بلکہ گمان بھی حاصل نہ تو کیونکہ تاریخ کے طاری ہونے کا احتمال ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ہکویقین ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت آنحضرت کے عہد نبوت کے شروع ہونے تک باقی ہی ہے اور آنحضرت کی شریعت ابد الابد تک باقی رہے گی دوسرے یہ کہ بہت سی فروع میں استصحاب کے مستبر ہونے پر اجماع ہے مثلاً وضو۔ حدث۔ ملکیت اور زوجیت وغیرہ امور جب ثابت ہو جاتے ہیں تو باقی رہتے ہیں باوجودیکہ ضد کے طاری ہونے کا شک موجود ہو تا ہے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ اگر استصحاب نہ تو شرائع کے باقی رہنے کا یقین حاصل نہ تو کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ شرائع کے باقی رہنے کا یقین اس لیے حاصل ہے کہ ان کے نسخ نہ ہونے کا یقین دوسری دلائل سے ثابت ہو چکا ہے اور وہ دلائل یہ ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا باقی رہنا جو اثر ثابت ہے اور ان کی تمام قوم حضرت محمد مصطفیٰ کے مبعوث ہونے تک شریعت عیسوی پر عمل در آمد رکھنے کے واسطے متفق تھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ہشت کے بعد ان کی شریعت کے احکام کا ابدال یا انک باقی رہنا اہل حلو شے مرتبہ یقین کو پہنچا ہے جنہیں یہ مذکور ہے کہ شریعت محمدی کبھی نسخ نہ ہوئی اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فروع مذکورہ سے استصحاب معلوم نہیں ہوتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وضو و حج اور نکاح وغیرہ ایسے احکام کو واجب کرتے ہیں جو اپنے مناقض کے ظہور کے زمانہ تک مستدرج رہتے ہیں جیسے وضو اس وقت تک نماز کا جائز

ہونا واجب کرتا ہے جب تک وہ باقی رہتا ہے اور حد ث پیدا نہیں ہوتا اسی طرح بیچ و کچھ وغیرہ اس وقت تک انتفاع کا حلال ہونا واجب کرتے ہیں جب تک ان کے منافع کا ظہور نہیں ہوتا اور یہ باتیں شائع کی مقرر کی ہوئی ہیں پس ان احکام کا باقی رہنا ان افعال کے تحقق ہونے کی وجہ سے ہے جب تک کہ ان کے منافع کا ظہور نہ ہو اس وجہ سے کہ اصل ان میں بقا ہے جب تک کہ زائل کرنے والے مثالی کا ظہور نہ ہو جیسا کہ وہ استصحاب کا قاضی ہے۔ استصحاب امام شافعی کے نزدیک بقا کے واجب ہونے کی حجت ہے اور اس سے محبت بکڑنا صحیح ہے کیونکہ دشمن پر لازم ہو جاتا ہے اور غفیبہ کے نزدیک اس سے بقا ثابت نہیں ہو سکتی مگر اس کے ذریعہ سے الزام خصم کا دغیبہ اپنے اوپر سے ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ استصحاب کسی طرح کی بھی محبت نہیں نہ تو محبت دافہ اور نہ محبت مرجیہ ابن ہمام کے نزدیک یہ کہنا درست نہیں کہ استصحاب محبت موجب تو نہیں مگر محبت دافہ سے شیخ ابو منصور باتریدی بھی استصحاب کے باب میں شافعی کے ہم خیال ہیں وہ کہتے ہیں کہ آپس پر اس وقت تک عمل کرنا چاہیے جب تک کوئی دلیل اس سے بڑھ کر کتاب و سنت نہ ملے اور امام موصوف کی متابعت ملے مرقند کی ایک جماعت نے بھی کی ہے اور نہ اکثر غفیبہ اور بعض شافعیہ اس کو محبت نہیں مانتے۔ وعلى هذا قلنا مجهول النسب

حر لو ادعى عليه احد رقانتم حنبی علیہ جنایۃ لا یجیب علیہ ادعی الحم لان احباب ارسن الحم الزام فلا یثبت بلا دلیل اسی واسطے کہ ہم نے کہا ہے کہ مجهول النسب آزاد ہے اگر آپس کسی نے غلام ہونے کا دعویٰ کیا پھر اس مدعی نے اس مجهول النسب پر جنایت کی تو جو تاوان آزاد کا آتا ہے وہ اس مجهول النسب کی بابت واجب نہیں ہو گا کیونکہ تاوان کا واجب کرنا الزام سے پس یہ بغیر دلیل کے ثابت نہ ہو گا۔ وعلى هذا قلنا اذا زاد الدم على العشرة وللمهاة عادة معروفة ردت

الى ايام عادتها والزائد استحاضة لان الزائد على العادة اتصل بدم الحيض و

بدم الاستحاضة فاحقل الامر بجمیعاً فلو حکمنا بنقض العادة لزمنا العمل بلا دلیل اور اسی پر ہم نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس روز سے زیادہ ہو اور عورت کی حیض کی عادت پہلے سے عورت سے زائد عورت اپنی عادت کی طرف لوٹائی جائے گی یعنی اگر سات دن خون حیض آنے کی عادت ہے تو سات ہی دن قرار دیے جائیں گے اور زائد کو استحاضہ کہیں گے کیونکہ عادت سے زائد خون حیض اور خون

استحاضہ کے ساتھ ملگیا اسلئے دونوں کا احتمال نہیں ہوگا پس اگر ہم عورت کی عادت کے ٹٹنے کا حکم دینگے  
 تو عمل بلا دلیل ہوگا۔ وکذلک اذا ابتدأت مع البلوغ استحاضۃ فیضها عشرۃ ایام کان عادۃ  
 العشرۃ یحتل الحیضۃ والاستحاضۃ فلو حکمنا بارتقاء الحیض لزمننا العمل بلا دلیل بخلاف  
 ما بعد العشرۃ لقیام الدلیل علی ان الحیض لا یتوزید علی العشرۃ فی طرح جسکو بالغ ہوتے ہی  
 استحاضے کا خون شروع ہو گیا تو اسکا میض دس دن کا ہے کیون دس دن سے کم میں احتمال خون حیض اور  
 استحاضہ دونوں کا ہے اگر ہم حیض کے نہ ہونے کا حکم دین تو عمل بلا دلیل لازم آئے گا بخلاف  
 اسکے کہ دس دن کے بعد خون حیض آئے کہ اسکو استحاضہ ہی کہیں گے کیونکہ خون حیض دس دن سے  
 زائد نہیں آتا ہے حاصل کلام یہ ہے کہ تین دن حیض کے مقرر ہیں اور ان کے بعد کے ساتھ دن میں  
 حیض اور استحاضے دونوں کا احتمال ہے پس اگر ہم ان سات روز دن پر استحاضے کا حکم لگائینگے تو  
 اس حکم سے حیض بغیر دلیل کے ثابت ہے کیونکہ یہاں دوسرا احتمال بھی موجود ہے اسلئے کہ حیض کے  
 بند ہونے کے حکم کے لیے کوئی دلیل چاہیے اور دس دن کے بعد جو استحاضہ قرار دیا ہے تو اس پر دلیل موجود  
 ہے کیونکہ خون حیض دس دن سے زیادہ آتا ہی نہیں۔ ومن الدلیل علی ان الاستصحاب  
 حجة للدفع دون الالزام مسئلۃ المفقود فانه لا یصح عنیہ میراثہ ولومات من  
 اقاد بہ حال فقدہ لا یرث ہومنہ فاندفع استحقاق الغیر بلا دلیل ولم یثبتہ الاستحقاق  
 بلا دلیل اور اس بات کی دلیل کہ جس حکم کے ساتھ دلیل ہو وہ مانعت میں کارآمد ہو سکتا ہے الزام میں  
 نہیں ہو سکتا ہے کہ مفقود الخیر آدمی اپنے حال میں تو زندہ سمجھا جاتا ہے اور اپنے مورثوں کے مال  
 میں مردہ اس طرح کہ جب تک مباد مقررہ گزر جائے اسوقت تک اسکا مال ورثہ پر تقسیم نہیں کیا جاتا اور  
 اسکو مورثوں کے مال میں سے وراثت نہیں پہنچتی کیونکہ اسکی زندگی کا حکم مدت مقررہ تک استصحاب حال  
 کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو دفعیہ کی صلاحیت تو رکھتا ہے مگر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا پس یہاں  
 دفعیہ کی صلاحیت کا یہ نفع ہوتا ہے کہ کوئی اسکے اپنے مال کا مالک نہیں بن سکتا اسلئے کہ استصحاب  
 غیر کے مالک ہونے کو اس مال میں دفع کرتا ہے اور غیر پر الزام کا صلح نمونے کا نتیجہ ہے کہ مفقود اپنے  
 مورثوں کے مال کا وارث و مالک قرار نہیں پاسکتا کیونکہ پائے مال میں وراثت ثابت ہونا اثبات کے  
 قبیل سے ہے اور دفعیہ کے نزدیک استصحاب دفع کے لیے حجت ہے اثبات کے لیے حجت نہیں اور

اگلے نزدیک اسکے مرجع ہونے میں کوئی شبہ نہیں فان قيل ردی عن ابی حنیفہ اذ قال لا خمس  
 فی العتبات لان لا تزل مزید بدو القتل بعلم الدلیل قلنا انما نکرذ لك فی بیان  
 عذرہ فی انہ یقول بالمعنی فی العتبات وھذا ردی ان محمد اسأله من الخمس فی العتبات  
 فقال ما بال العتبات خمس فیہ قال لانہ كالسمل فقال فما ال السمل لا خمس فیہ  
 قال لا لہ كالماء ولا خمس فیہ اگر کیا جائے کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ غیرین  
 خمس یعنی پانچواں حصہ نہیں ہے کیونکہ اس باب میں صحابی کا کوئی قول دار و نہیں اور یہ بلا دلیل  
 شک پکڑنا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سذرت کے طور پر کہا ہے کہ غیرین خمس کا حکم  
 اس واسطے نہیں دیا کہ نہ تباہی سے تائید ملی اور نہ اس باب میں کوئی قول کسی صحابی کا پایا گیا چنانچہ  
 امام محمد سے مروی ہے کہ انھوں نے امام ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ وجہ ہے کہ غیرین خمس مقرر نہیں  
 ہے ابو حنیفہ نے جواب دیا کہ غیر بھلی کی طرح ہے اور چونکہ بھلی میں خمس نہیں ہے تو اسلئے غیرین بھی  
 خمس نہیں پھر امام محمد نے کہا کہ بھلی میں خمس کیون نہیں مقرر ہوا امام ابو حنیفہ نے جواب دیا کہ بھلی  
 پانی کے مانند ہے اور پانی میں خمس نہیں تو اسلئے بھلی میں بھی خمس نہیں ہے مؤلف کہتا ہے کہ غیرین  
 خمس نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسپن مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے یہی حال دریا میں سے  
 مویوں کے نکلنے کا ہے کہ انہیں بھی خمس نہیں ہے اور طلبہ اسکی بھی ہے کہ مسلمانوں نے لشکر کشی  
 نہیں کی ہے اسی طرح امام ابو حنیفہ کا یہ قول ہے کہ مال نے میں خمس واجب نہیں ہے کیونکہ اسپن  
 مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے اگرچہ بظاہر ان مسئلوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدمی کی علت  
 عدمی ہے لیکن فی الواقع عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ خمس آنے کی علت مقدم ہے  
 خاتمۃ الاستحاج بلا دلیل کے قبیل سے تعارض اشیاء کے ساتھ احتجاج کرنا بھی ہے اور وہ عبارت  
 ہے ایسے دو مردوں کی منافات سے کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ متنازع ہوا کا ملحق ہونا ممکن ہے نظیر  
 اس کی امام زفر کا یہ قول ہے کہ دعو کرنے میں کئی کا دھونا فرض نہیں کیونکہ کئی غایت ہے  
 اور غایات میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ وہ منیاء کے حکم میں داخل ہوتی ہیں اور بعض ایسی ہیں کہ داخل  
 نہیں ہوتیں تو شک کی حالت میں کسی کا دھونا فرض نہ لگایا کیونکہ شک کوئی چیز ثابت نہیں ہو سکتی  
 کئی یہاں متنازعہ فیہ ہے دھونا اور نہ دھونا و امر متنازعہ میں جن میں سے ہر ایک کے ساتھ کئی

لمحق ہو سکتی ہے یعنی دھونے کے حکم میں بھی داخل ہوتی ہے اور نہ دھونے کے حکم میں بھی مانجھنے کے  
 دھونے اور نہ دھونے میں شک پیدا ہو گیا تو اب اس کا دھونا فرض نہ رہا اگر امام موصوف کا یہ  
 احتجاج فاسد ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں شک امر حادث ہے اسکے لیے دلیل ہونا چاہیے  
 اگر کوئی یہ کہے کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم جواب دیں گے کہ وہ بھی حادث ہے اس لیے اس کے  
 واسطے بھی دلیل کی ضرورت ہے پھر اگر طرف ثانی یہ کہے کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض  
 غایات زمینیاں داخل ہوتی ہیں اور بعض داخل نہیں ہوتیں تو ہم جواب دیں گے کہ یہ تم کو معلوم ہے  
 کہ کنی داخل ہے یا نہیں اگر وہ کہے گا کہ ہاں مجھ کو معلوم ہے کہ کنی داخل ہے تو اب شک باقی نہ رہے گا  
 یقین حاصل ہو جائیگا اور اگر کہے گا کہ مجھ کو قطعی طور پر اس کے دخول یا عدم دخول کا علم نہیں تو یہ جو  
 طرف ثانی کی لاعلمی ورنیز دلیل کے نہ ہونے پر اقرار ہے اور یہ امر ہم پر محبت نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

حضرات علمائے کرام کی اسناد و جوآنہوں نے کتاب ملاحظہ فرما کر عطا فرمائی  
 ہیں باعثِ اہمیت کتاب درج ذیل ہیں۔

میں نے اس کتاب کے چند مواقع متفرقہ کو دیکھا ترجمہ صحیح پایا مؤلف نے بہت محنت و کوشش سے کام  
 کیا ہے کتب مستبرہ کی طرف رجوع کیا ہے اخذ مطالب کیا ہے آج تک اُردو میں ایسے بسط  
 کے ساتھ اصول کے مطالب بیاں نہیں کیے گئے بہت اچھی شرح بھی ہے قابلِ قدر کام کیا ہے  
 حق تعالیٰ قبول فرمائے اور اجر جزیل عنایت کرے فقط۔

محمد عبدالغفار حقانی

المفتاحان  
 محمد عبد

اس کتاب کو دیکھ کر مجھے بڑی خوشی حاصل ہوئی کیونکہ اب تک فن اصول فقہ کو اُردو میں لانے کی  
 کوشش نہیں کی گئی تھی بالکم کی گئی تھی لیکن اب جناب مولوی محمد الفنی صاحب نے طالب علموں کی



مد کے لیے اصول شاشی کی شرح اُردو زبان میں لکھی جو جو بحث شکل اس کتاب میں آگئی ہے اسکو  
بے حد سہل کر دیا ہے جو طالب علم اصول فقہ کی عربی کی کتابیں پڑھتے ہیں میں امید کرنا ہوں  
کہ وہ بھی اس کے مطالعہ سے اپنے کام میں نفع حاصل کر سکتے ہیں اور اسکے صلہ میں خداوند کریم  
مولانا موصوف کو اجر بزیل عطا فرمائے اور عام مقبول کرے فقط ۔

العبد  
محمد عبدالجبار خان غنی عنہ خلیف حضرت قبلہ مولانا مولوی عبدالغفار خان صاحب راہپوری

میرے قدیم دوست مولوی نجم الثنی خان صاحب راہپوری نے کتاب ہدایہ مزیل انوشی  
شرح اصول شاشی تالیف خود دیکھنے کی غرض سے بلکھو دی۔ افسوس کہ تنگی وقت کی وجہ سے میں زیادہ  
سیر نہ کر سکا تاہم بعض مواضع سے میں نے دیکھا جس سے مولوی صاحب موصوف کی عرق ریزی  
اور تبحر کتب کا پورا ثبوت ملتا ہے۔ اُردو میں ایسی مہمو مستقل علی کتاب اس وقت تک میری  
نظر سے نہیں گذری سلیس اُردو میں با محاورہ ترجمہ اور شرح کی گئی ہے۔ جزاۃ عن خیر الجہات۔  
خادم الطلبة محمد منور علی راہپوری مدرس درجہ حدیث شریف

مدرسہ عالیہ ریاست راہپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس وقت تک عام طور پر علماء کی توجہ علم فقہ کی طرف مبذول رہی اور اس کی عام ضرورت کو  
آنھوں نے محسوس کر کے اس کی عام اشاعت کا لحاظ کیا اور فقہ کی بڑی بڑی کتابوں کے عربی  
سے اُردو میں تراجم و تشریح لکھ کر ایک حد تک عام مسلمانوں کو مستفی کر دیا لیکن جبکہ بغیر واقفیت  
اصول فقہ نے فقہاء میں کسی طرح پوری دستگاہ نہیں ہو سکتی ہے تو ضرورت تھی کہ اس فن کی  
طرف بھی مثل علم فقہ کے اعتنا کیا جاتا اور اس فن کی کتابوں کے بھی اُردو میں ترجمہ اور تشریح لکھے  
جاسکے ہمارے دوست مولوی نجم الثنی خان صاحب راہپوری کو خداوند تعالیٰ جزا سے خیر رحمت  
فرمائے کہ آنھوں نے اس کی پورا کرنے کا ارادہ کیا اور ایک معتبر مدرس کتاب اصول شاشی کی

اُردو میں نہایت بظرافت و تفصیل سے شرح لکھ کر اس کام کی ایک بنیاد قائم کر دی اور مَن سَنَئِ  
مَسْنَعَتِ حَسَنَةِ الْحَدِيثِ کے پورے طور پر مصداق ہو گئے اللہ تعالیٰ مصنف کی اس  
سہی کو مشکور فرمائے اور اس کتاب کو عام مقبولیت نصیب کرے۔

محمد فضل حق پرنسپل مدرسہ عالیہ عربیہ ریاست راجپور

### حاصل او مصلیٰ و مسلما

اس کتاب کا مین نے متعدد اور مختلف مقام سے مطالعہ کیا۔ انصاف یہ ہے کہ جناب مولانا حکیم  
نجم النبی خان صاحب راجپوری نے اصول فاشی کی اُردو زبان میں جس خوبی و تفصیل سے شرح لکھی  
ہے۔ آج تک اس کا نظیر نہیں دیکھا گیا قابل قدر یہ بات ہے کہ یہ شرح کم استعداد و ذی استعداد دونوں  
کے واسطے مفید ہے۔ اس زمانے میں اس فن کے اُردو زبان میں لانے کی نہایت ضرورت تھی  
شایع علام نے کیا کار نمایاں کیا ہے۔ حق سبحانہ و تعالیٰ اس کتاب کو مقبول خاص و عام  
فرمائے اور مولانا موصوف کو جزا و خیر عطا کرے۔ آمین بجا و سید المرسلین۔

احقر خلق الله القوی المدعو

بہ محسن نبی راجپوری

اس کتاب کو مین نے متعدد مقام سے دیکھا و انہی امر یہ ہے کہ اسکے علم ضروریات کو نہایت  
حسن و خوبی سے میرے مخدوم مولانا محمد نجم النبی خان صاحب بظلالہ العالی نے پورا اور مفصل کر دیا  
ہے طالب علم خواہ ذکی خواہ فبی ہو اس کتاب کو نعمت غیر مشرقیہ سمجھے گا اور ہمیشہ اگر مصنف مزاج  
ہو گا مصنف کے واسطے دعا سے خیر کرے گا میں بھی نہایت حضور قلبی سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ  
اس کام کو وجہ جان کر مصنف مخدوم کے لیے وسیلہ نجات اُخروی و عزت دینی و دنیوی کرے  
آمین یا رب العالمین بجزتہ نبیک محمد سید المرسلین علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام اجمعین۔

احقر العباد محمد نذیر احمد عفی عنہ

راجپوری



بسم اللہ الرحمن الرحیم  
 یہ کتاب جس کی نسبت میں آگے کچھ لکھنے والا ہوں۔ میری نظر سے گزری اگرچہ میں کہنے  
 کو تیار نہیں ہوں کہ یہ عربی کی اس فن کی کتب پر توفیق رکھتی ہے لیکن ان ہی متبر کتابوں  
 کے مسائل اس میں آرد و ذکر کے عام فہم زبان میں لکھے ہیں اس لیے اسکے مفید عام ہونے میں  
 شبہ نہیں کیونکہ ہندوستان میں علم اصول فقہ کے اندر ایک ایسی کتاب کی اشد ضرورت تھی جسکو مولوی  
 نجم الدین خان صاحب نے کچھ پورا کر دیا اور اگر آئندہ بھی علما کی ایسی ہی توجہ مصروف رہی  
 تو یہ علم بھی علم فقہ کی طرح زبان آرد و میں خوب جاری ہو جائے گا یہ کتاب طلباء کے واسطے بہت  
 مفید ہے اور اصول شافی بڑے واسطے اس سے مدد حاصل کریں گے اللہ تعالیٰ  
 مؤلف صاحب کو جزا سے خیر عطا فرمائے۔

فقیر حقیر ذریعہ محمد مدرس پنجم مدرسہ عالیہ  
 عربیہ رامپور





# میر محمد کتب خانہ کی چند قابل قدر مطبوعات معہ اور اضافات مفیدہ

۶/-	فقہ الحدیث (اردو)
۱۶/-	مالا بدمنہ (فارسی بہ حاشیہ اردو) عمدہ کاغذ رنگین ٹائٹل
۱۲/-	فوائد جامعہ بر عجالتہ نافعہ (فارسی - اردو)
۵/-	تالیف شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی - مجلد -
۱۲/-	فیوض عثمانی شرح اردو و فصول اکبری
۲۲/-	اعلیٰ کاغذ رنگین ٹائٹل
۲۰/-	معجز نما متوسط قرآن مجید بدو ترجمہ مع کامل تفسیر
۱۱۲/-	اردو (۵۳ خوبی والا درمیانہ سائز) عمدہ کاغذ
۱۱۲/-	قرآن مجید عکسی مترجم شیخ الہند (کلاں سائز)
۲۲/-	قصص الانبیاء (ترجمہ اردو) خلاصۃ الانبیاء
۱۲/-	گلکز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی
۲۸/-	قصص القرآن مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی
۱۸۶/-	کامل ۴ حصہ - اعلیٰ کاغذ (عمدہ سائز پر) مجلد رنگین سنہری ڈائی
۸۸/-	مقدمہ تالیف ابن خلدون (اردو) عکسی ایڈیشن
۱۸/-	کتاب التوحید مترجم - گلکز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی مجلد رنگین سنہری ڈائی
۱۲۰/-	موطا امام مالک مترجم کامل در دو جلد - اعلیٰ کاغذ مجلد رنگین سنہری ڈائی
۲۰/-	کتاب الوسیلہ تالیف شیخ الاسلام محمد بن عبد الوہاب
۲۲/-	گلکز کاغذ مجلد رنگین سنہری ڈائی مجلد پشتہ سنہری ڈائی
۷۲/-	کفایت النحو (شرح اردو ہدایۃ النحو) از مولانا مولوی محمد صہب
۷۲/-	صاحب سبصلی - گلکز کاغذ رنگین ٹائٹل
۷۲/-	گلستان سعدی (مترجم) گلکز کاغذ رنگین ٹائٹل
۷۲/-	لغات الحدیث (عربی - اردو)
۷۲/-	مجلد پارچہ جلد اول (۱-ج)
۷۲/-	" " جلد دوم (۲-ج)
۷۲/-	" " جلد سوم (۳-ج)
۱۲/-	نیل الامانی (شرح اردو مختصر للعافی) گلکز کاغذ مجلد رنگین
۷۲/-	(معہ اضافات) نقشہ وغیرہ سنہری ڈائی
۷۲/-	تفصیلی فہرست کتب مفت طلب فرمائیں
۷۲/-	میر محمد کتب خانہ آراہ باز کراچی

